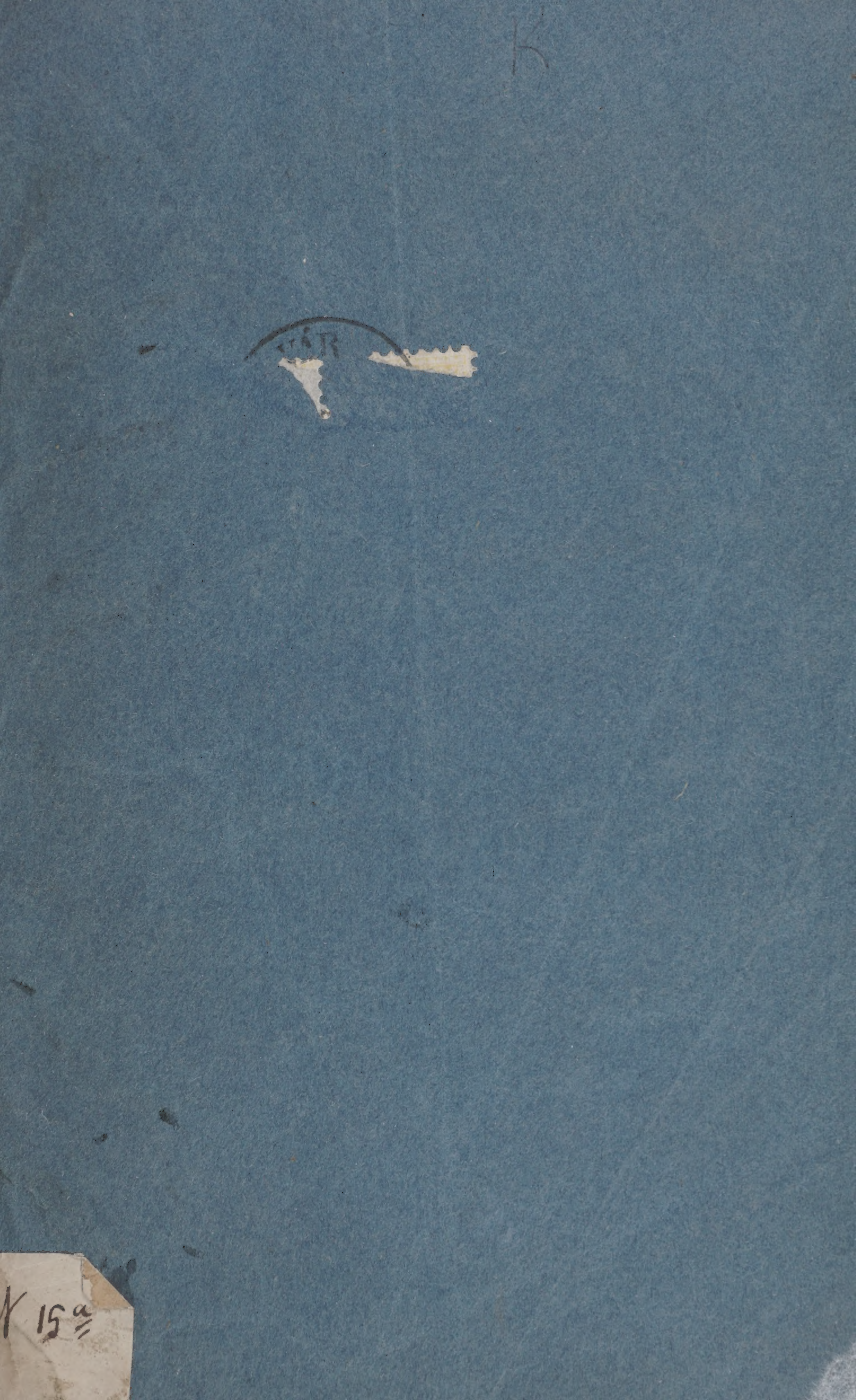
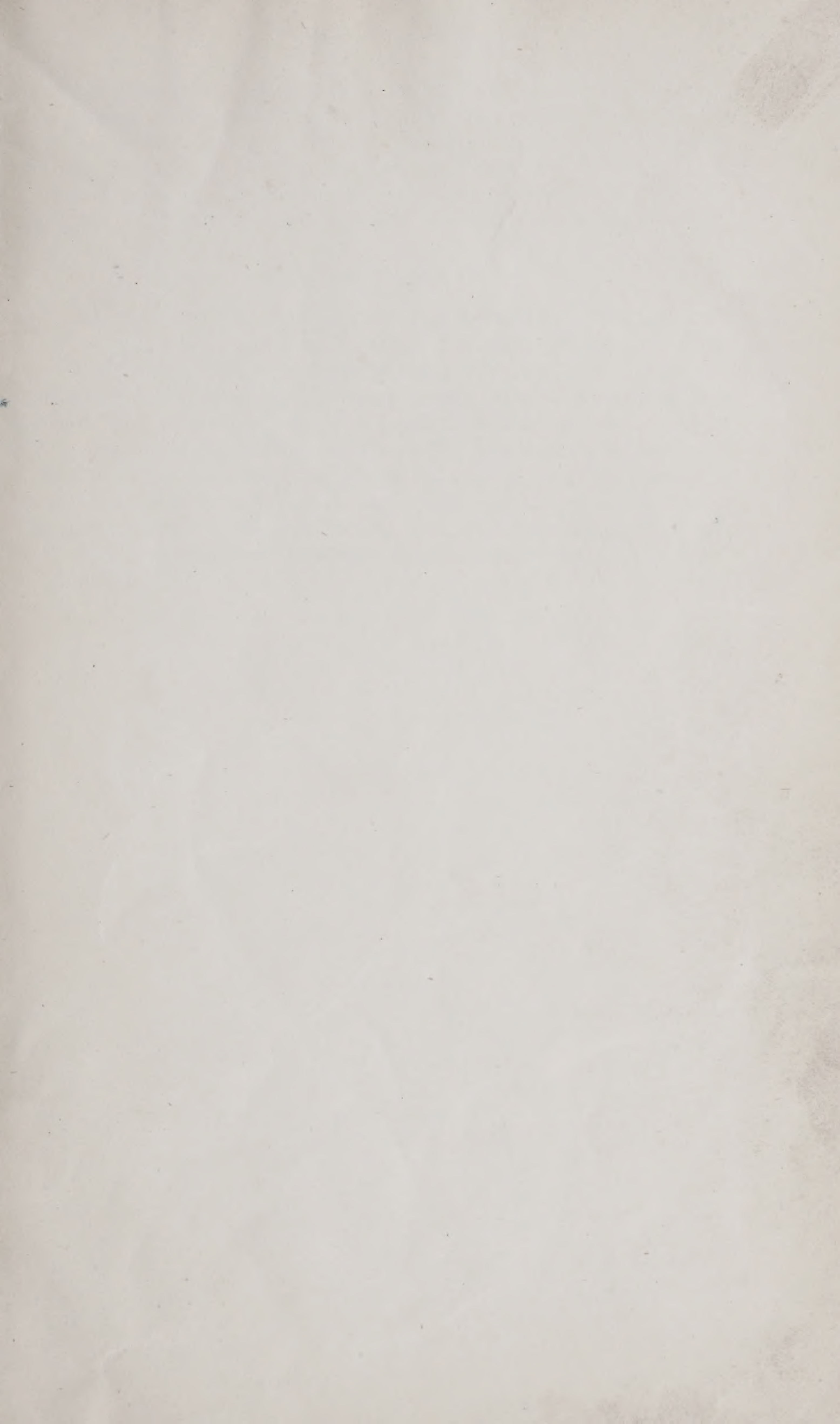






Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?

Von

Oberrabbiner **Dr. A. Kohut**

in Stuhlweissenburg.

Untersuchungen, deren Wurzelfasern tief im Boden des Dogmatismus ruhen, rufen dem Forscher, wenn anders er unbefangen urtheilen will, ein „noli me tangere“ zu. Wenigstens ist es nur so erklärlich, warum sich nicht bisher die Kritik der wissenschaftlich gebildeten jüdischen Theologen an die Beantwortung der, in der Ueberschrift genannten Frage herangewagt hat. Oberflächlich betrachtet, sieht man sich in die unbequeme Alternative versetzt: entweder all' die vom Talmud auf die Eschatologie bezüglichen Momente gläubig hinzunehmen — oder zu leugnen. Indessen liegt bei genauerer Erwägung zwischen diesem: Entweder — Oder eine ungeheuere Kluft, die ein vorurtheilsloses, auf Geschichte und Kenntniss der im talmudischen Zeitabschnitte herrschenden Ideen gestütztes Forschen wohl zu überbrücken im Stande ist, indem es das specifisch Jüdische sichtet und das Fremdländische ausscheidet. Die Beantwortung der obigen Frage wird daher zunächst auf die culturhistorische Darstellung der herrschenden parsischen Vorstellungen, die anerkanntermassen ihren tiefeingreifenden Einfluss auch auf die agadische Gedankenrichtung des Talmud ausübten, verweisen. Der Weg zu dieser Forschung ist durch die von Anquetil, Burnouf, Windischmann, Haug, zunächst und vor Allem aber durch den unermüdlichen Fleiss des um die Parsenliteratur so hochverdienten Spiegel erzielten Resultate gebahnt. Diese rüstigen Arbeiter der Wissenschaft haben mit unsäglicher Mühe aus dem Labyrinthe des verwitterten Parsismus die einzelnen Bausteine zusammengetragen und zu einem Ganzen zusammengefügt. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologen wird es nun sein sich diese gewonnenen Resultate anzueignen und das mit dem Parsismus vergleichbare so reichhaltige Material der talmudischen Agada und des Midrasch wissenschaftlich auszubeuten, um durch das Zurückführen des in ihnen enthaltenen fremdländischen Elementes auf seinen Ursprung, das Einheimische auf einer desto sichereren Grundlage aufzubauen. Denn es hiesse unserer Meinung nach dem Judenthum einen schlech-

ten Dienst erweisen und den agadischen Theil des Talmud und Midrasch falsch beurtheilen, wollte man Aussprüche, wie beispielshalber folgende: „In der zukünftigen Welt findet kein Essen, kein Trinken statt, vielmehr erfreuen sich die Frommen am Lichtglanz der göttlichen Majestät“ Berachot 17 a.; „Alle israelitischen Propheten weissagten bloss von der Zeit der Erlösung, das eigentliche Jenseits aber hat kein Auge erschaut ausser Gott“ das. 34 b; „Die Weisen haben keine Ruhe weder hier noch dort, da sie von Geistesentwickelung zu Geistesentwickelung schreiten“ das. 64 a; Moed Kat. 29 b so wie eine sehr grosse Zahl ähnlicher eschatologischer Sätze in eine und dieselbe Linie stellen mit andern, die innere Oekonomie des Himmels und der Hölle, die „für die Frommen bestimmten fetten Mahlzeiten“ und Punkte ähnlicher Art eingehend besprechenden Mittheilungen. Vielmehr werden wir letzteren ohne jedes Bedenken ihr jüdisches Heimathsrecht absprechen, und sie dem Vorstellungskreise eines andern Volkes überweisen. Diese Ansicht beansprucht übrigens kein Verdienst der Neuheit. Schon Maimonides polemisirt an zahlreichen Stellen seiner Werke in bald offener bald verdeckter Weise gegen das Verfahren des, übrigens von ihm hochgeschätzten, ersten jüdischen Religionsphilosophen: Saadja Gaon, weil sich dieser in seiner Darstellung der Eschatologie (s. Emunoth Vedeoth C. VII, VIII, IX) ganz und gar an den Talmud anschliesst und über ihn kaum hinausgeht. Dahingegen nimmt der kühne Denker Maimonides seinerseits keinen Anstand viele agadisch-talmudische Sätze bildlich zu fassen, oder als aus den jeweiligen Orts- und Zeitverhältnissen hervorgehend zu bezeichnen [1]).

In Wahrheit wird auch jeder unbefangene Forscher Maimonides beipflichten. Bei dem assimilirenden Wesen der Agadah, die alle Culturniederschläge der Völker, mit denen sie in Berührung trat, in sich aufnahm und alle ethischen Momente selbstthätig zu einem dem jüdisch-monotheistischen Geist angemessenen Producte verarbeitete, wird es daher durchaus nicht befremden vom Talmud und Midrasch auch im Punkte mancher eschatologischen Vorstellungen ein ähnliches Verfahren beobachtet zu sehen. Dass diese Punkte, wie wir alsbald sehen werden, vorwiegend dem Parsismus entlehnt sind, ist ganz natürlich, wenn wir bedenken, dass die babylonischen Juden mit den Persern in stetiger Wechselbeziehung lebten und mit einem Volke gern verkehrten, von dessen, von wahrhaft ethischen Grundsätzen getragenen Lebensgewohnheiten sie sich in dem Masse angezogen fühlten [2]), in welchem Masse sie durch dessen dualistisches Religionssystem zurückgestossen wurden. Nichts liegt daher näher, als die Annahme, dass sich manches ursprünglich dem Par-

1) Vgl. unsere Abhandlung: „Vergleichung der eschatologischen Ansichten Saadja's mit denen Maimûni's mit Berücksichtigung ihrer Anlehnung an die talmudische Eschatologie“ in „Ben-Chananja“

2) Cf. Berach. 46 b.

sismus angehörende eschatologische Moment im Volksleben der babyl. Juden festgesetzt hat, welches dann im Laufe der Zeit in der Agadah, in diesem treuen Organ des Volkes, entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Hiermit aber soll und kann keineswegs behauptet werden, dass die Messiasidee, die Lehre von der Auferstehung und dem Jenseits — diese Fundamentallehren jeder positiven Religion, auf die, wenn wir auch von der talmudischen Ausdeutung absehen, in mannigfachen Andeutungen der Bibel hingewiesen wird — aus dem Parsismus stammen. Sollte in der Eschatologie überhaupt ein gegenseitiges Entlehnen der Grundideen angenommen werden, müssten wir dies um so mehr von den Parsen behaupten, als ihr Gestirncultus [1]), ihre Lehre von Zrvâna akarana (בל איתן cf. Daniel's: עתיק יומין) [2]), so wie endlich die von der syrisch-christlichen Kirche stark beeinflusste parsische Liturgie [3]) bereits ein Analogon für die Entlehnung der Parsen aufweist. Lässt man aber von streng wissenschaftlichem Standpunkte eine chronologisch so späte Einwirkung auf den Parsismus gelten, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch schon früher die mit den babyl. Juden in immerwährender Wechselwirkung lebenden Perser manche dem jüdischen Anschauungskreise angehörenden Lehren haben herübernehmen und in érânischer Fassung ihrem dualistischen Religionssystem einverleiben können?! Wenigstens kann eine solche Entlehnung von der späteren parsischen Annahme von sieben Paradiesen und Höllen, so wie von der Lehre: dass am Ende der Tage vor dem Eintreffen des „Heilers" über die Welt schwere Plagen hereinbrechen werden, mit hoher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, da für diese Punkte in der Bibel, nicht aber in den Urtexten der Parsen Anhaltspunkte gegeben sind.

Freilich kann alles dies nur muthmasslich ausgesprochen werden. Die Priorität dieser oder jener Ansicht mit Evidenz festzustellen, ist bei dem fragmentarischen Charakter der Parsenschriften und unserer mangelhaften Kenntniss derselben eine Aufgabe, deren Lösung erst einer spätern Zeit muss vorbehalten werden.

Uebrigens tritt bei unserer gegenwärtig zu ziehenden Parallele die Frage nach der Priorität insofern zurück, als die beizubringenden Talmud- und Midraschstellen von der Art sind, dass sie sich bei einer blossen Gegenüberstellung der Parsenschriften als aus diesen herübergenommen erweisen. Dass sie aber an Bibelverse angelehnt sind, darf uns nicht abhalten ihren fremdländischen Ursprung anzuerkennen, — und wird diese Erscheinung auch Niemandem auffallen, der da weiss, wie der Agadisten Bestreben darauf gerichtet war, irgend einem entlehnten Gedanken gerade durch

---

1) Vgl. Prof. Spiegel's gründlichen Aufsatz in dieser Zeitschr. Bd. VI. S. 78 fg.; derselbe im 1ten Bde der Avesta Uebers. S. 275.

2) Derselbe in dieser Zeitschr. Bd. V. S. 221 fg.

3) Derselbe im 2ten Bde der Av. Uebers. S. CXX fg.

dessen Anlehnung an die Bibel Sanktion und Heimathsrecht zu verschaffen. Dieser bekannten Thatsache erwähnen wir eigentlich nur zu unserer Entschuldigung, wenn wir in der nachstehenden Parallele die zur Begründung einer Ansicht angezogene Bibelstelle nicht wiedergeben, — vielmehr den alleinigen Kerngedanken mit den parsischen Quellen — und der objectiveren Vergleichung wegen womöglich mit dem p. Originale confrontiren

Treten wir nun nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen speciell an unsere Parallele heran: so werden wir unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise auf drei递Haupttheile: a) das Jenseits b) die Heilszeit c) die Auferstehung lenken.

I. Parsisch-talmudische Lehre vom Jenseits.

A. Jenseits, Rechenschaftsablegung, Vergeltung, Paradies und Hölle.

Der im Zendavesta scharf ausgeprägte Gegensatz zwischen der materiellen, bekörperten Welt aghéus açtvatô Vend. VII, 128; Yç. IX, 4; LVI, 10. 5; yt. 10. 93 — oder auch: açtvatô gaêtha Vd. II, 1. 129; VIII, 62; XVIII, 116; yt. 3, 17; 5, 89; 13, 41 u. s. w. — und der geistigen — manahyo — Welt cf. Yç. XXVIII, 2; XXXVIII, 9; XLI, 8; LVI, 10. 5 — legt vollgültiges Zeugniss ab: dass die Lehre von der jenseitigen Welt — parâhu Yç. XLV, 19 oder: parôaçna (nicht nahe) Vend. IX, 166; XIII, 22; Yç LIV, 8 der altérânischen Religion wenigstens begrifflich nicht unbekannt war. Wie in jeder positiven, so ist auch nach der parsischen Religion der eigentliche Schwerpunkt des Jenseits die Verabreichung von Lohn (mîzhda) und Strafe (âthri, citha). Dieses seines Grunddogmas ist sich auch der Mazdayaçnier vollkommen bewusst. Er betet: (Yç. XXXIII, 5 fg.)

apâ nô daregô jyâitîm âkhshathrem vaghéus managhô.
ashât â erezûs pathô yaêshû mazdâo ahurô shaêtî
yé zaotâ asha erezus hvô manyéus â vahistâṭ kayâ
„Gieb uns reiches Leben im Reiche des Vohumanô (Paradies)
Hin zu den reinen Pfaden der Reinheit, auf welcher Ahuramazda wohnt.
Welcher Zaota auf den reinen (Pfaden) der Reinheit (wandelt), der begehrt nach dem himmlischen Paradies.

Oder auch (das. XXXIV, 12):

çîshâ nâo ashâ pathô vaghéus qaêténg managhô
tém advânem ahurâ yém môi mraos vaghéus managhô
daênâo çaoshyañtãm yâ hû keretâ ashâṭcîṭ urvâkhshaṭ
hyaṭ cevistâ hudâobyô mîzhdem mazdâ yêhyâ tû dathrem.
„Lehre uns Asha die Pfade, die da gehören Vohumanô;
Den Weg des Vohumanô, von dem Du mir gesprochen hast;
Die Gesetze des Nützlichen, in welchem, der Recht thut, aus Reinheit sich wohlbefindet,

Wo der Lohn, den Du Weisen versprochen, den Deinigen gegeben wird."

Der Mazdayaçnier hält unerschütterlich fest an der ihm gegebenen Verheissung (Yç. L, 15) „der Lohn, den Zarathustra den Gläubigen früher zutheilte, dass er zuerst komme in die glanzvolle Wohnung des Ahuramazda — dieser Nutzen wird Euch durch Vohumanô — und Asha zugetheilt" oder auch (das. XLV, 19):

„Wer mir aus Heiligkeit also offenbar wirkt
Das, was nach seinem Willen dem Zarathustra das erste ist,
Dem gewährt man als Lohn: die jenseitige Welt
Sammt allen mir bekannten Gütern . . ."

In diesem unausgesetzten Aufblick zum belohnenden Gnadenvertheiler (âyapta bakhtar yt. 24, 28) und im Hinblick auf eine Welt voll Seligkeit ertrug der fromme Parse die Mühsalen seines Erdenlebens in hingebungsvoller Resignation, nicht als ob er, wie sein Stammbruder: der Brahmine, in ascetischer Beschaulichkeit schon bei Lebzeiten für die Erde abgestorben wäre! Im Gegentheil ist auch der frommste Parse für sein Erdenglück gar nicht so unempfindlich [1]) — wohl aber ist er resignirt, weil er der Ansicht lebt, dass die Erde durch ein unerbittliches Schicksal regiert werde, „mit welchem man weder durch Schnelligkeit, noch durch Kraft, noch durch Verstand, noch durch Weisheit kämpfen kann" [2]). Indessen kann der Parse bei seiner grössten Ergebenheit und seinem redlichsten Bestreben die strengen mazdayaçnischen Gesetze und minutiösen Verhaltungsmassregeln zu beobachten, dennoch nicht umhin, sich vielfacher Vergehen schuldig zu machen, die um so unvermeidlicher sind, als die unbedeutendsten Versehen nach der Interpretationsweise der Deçtûr's ebenso viele und schwere Vergehen sind [3]). Kann sich nun auch der Parse von diesen Sünden durch die Beichte — paitita — und das Recitiren des Avesta zum Theil reinigen — auf eine völlige Schuldenvergebung darf er keinen Anspruch erheben. Daher gehört es zu den Fundamentalsätzen des Parsismus, dass Jeder nach seinem Tode zur Rechenschaft (marânê) gezogen wird. Unzweideutig spricht sich Yç. XXXII, 6 hierüber aus:

---

1) Auf das Gedeihen seines Erdenglückes kommt der Parse in seinen Gebeten oft zurück, cf. Yç. VII, 61—64; XL, 3—6 und die etwas dunkle Stelle Yç. XXXIII, 10:

vîçpâo çtôi hujîtayô yâo zî âoghare yâoçcâ heñtî
yâoçcâ mazdâ bavaiñtî thwahmî hîs zaoshê âbakhshôhvâ
vohû ukhshyâ managhâ khshathrâ ashâcâ ustâ tanûm.
„Alle die Lebensgenüsse, welche waren und noch sind
Und welche sein werden, die vertheile nach deinem Willen,
Möge ich wachsen durch Vohumanô, Khshathra und Asha an Glück für den Leib."

2) Minokhired bei Spiegel (Einleit. in die trad. Schrift. d. Pars. II. S. 84. N. 5).

3) Das. S. 88.

paouruaênâo énâkhstâ yâis çrâvayêitê yêzî tâis athâ
hâtâ marânê ahurâ vahistâ vôiçtâ managhâ
thwahmî vî mazdâ khshatrôi ashaêcâ çéñghô vîdãm

„Viele Strafen erlangt der Mensch, wenn so, wie er es verkündigt hat,
Offenbar abrechnen wird Ahura, er, der kundig ist durch den besten Geist,
In Deinem Reich, o Mazda, wird die Lehre des Asha vernommen.“

Diese Rechenschaftsablegung und strenge Sonderung des Guten von dem Bösen erfolgt am Morgen des 4. Tages nach dem Tode an der Brücke Cinvat vgl. Vend. XIX, 91—98: thrityâo khshapô vîuçaiti uçraocayêiti bâmya, gairinãm asha qâthranãm âçnaoiti mithrem huzaênem, hvarekhshaêtem uzyôraiti. Vîzareshô daêvô nãma çpitama zarathustra urvânem baçtem vâdhayêiti drvatãm daêvayaçnanãm merezujîtîm mashyânãm; pathãm zrvôdâtanãm jaçaiti yaçca drvaitê yaçca ashaonê; çinvaṭperetûm mazdadhâtãm ashaonîm baodhaçca urvânemca yâtem gaêthanãm paitijaidhyêiñti dâtem açtvaiti aghvô. „In der dritten Nacht nach dem Kommen und Leuchten der Morgenröthe. Und wenn auf die Berge mit reinem Glanze der siegreiche Mithra sich setzt. Und die glänzende Sonne aufgeht. Dann führt der Daeva, Vîzaresho mit Namen, o heiliger Zarathustra, die Seele gebunden, die sündlich lebende der schlechten, die Daevas verehrenden Menschen. Zu den Wegen, welche von der Zeit geschaffen sind, kommt, wer für das Gottlose und wer für das Heilige ist. An die Brücke Cinvat (kommt er) die von Ahuram. geschaffene, wo sie das Lebensbewusstsein und die Seele um den Wandel befragen. Den geführten in der mit Körper begabten Welt.“

Weitere interessante Mittheilungen giebt der Sadder-Bundehesh (bei Sp. l. c. S. 172 fg.), aus welchem wir zur Ergänzung des Gesagten und mit Weglassung der nicht zu unserer Parallele nöthigen Momente nachstehende Punkte ausziehen: اندر دین به مازدیسنان آن گوید که اندر مردم پنج چیز مینو است یکی را جان خوانند یکی را اخو خوانند یکی را روان نام یکی را بوی نام یکی ار فروهر واین هر یکی را ایزد تعالی در تن مردم بکاری گماشته است وچیزی نگاه میدارد „In der guten mazdayaçnischen Religion heisst es, dass im Menschen fünf Dinge himmlisch sind: das eine nennt man Lebenskraft, das andere Akho, das dritte Seele (revân), das vierte Bewusstsein (bôi), das fünfte Frohar. Alle diese hat der höchste Gott im menschlichen Körper mit einem Geschäfte beauftragt und sie haben etwas in Obacht zu nehmen.“ وتن وجان هیچ عقوبتی وپاده فراهر نیست وحساب بر ایشان نباشد...

از سبب آنکه تن آلت روان است وآن کند که آن فرماید . . . . . . پس
برستاخیز خدای عز وجل این هر یکی را بدان که سپرده است باز
خواهد ومردم زنده کند بقدرت خود حساب وشمار کردن جینود پل
در دین چنان گوید چون جان از تن بیرون آید روان سه روز درین
جهان در میگردد وبدان جایگاه که از تن بیرون آمده باشد میشود
وطلب تن میکند وامید میدارد که باشد که یکبار دیگر بازتن تواند
شدن. „Körper und Lebenskraft empfangen keine Strafe und brauchen keine Rechenschaft abzulegen, weil der Körper blos das Werkzeug der Lebenskraft ist und das thut, was sie ihm befiehlt . . . . Bei der Auferstehung verlangt der höchste Gott von Jedem Rechenschaft über das Geschäft wieder, womit er beauftragt war; er macht den Menschen lebendig, um an der Brücke Cinvat Rechenschaft abzulegen. In der Religion heisst es so: Wenn die Lebenskraft aus dem Körper herausgeht, so befindet sich die Seele drei Tage lang in dieser Welt an jenem Ort, wo sie vom Körper herausgegangen ist. Sie sucht den Körper und hofft, dass es möglich sein werde nochmals in den Körper zurückzukehren."

Aus diesen absichtlich in extenso mitgetheilten Stellen erhellt, dass die Parsen eine zweimalige Rechenschaftsablegung lehren; die erste, die von dem Lebensbewusstsein und der Seele am Morgen des 4. Tages nach dem Tode, — und die zweite — die nach der Auferstehung von Seele und Körper abverlangt wird (vgl. auch das 31. C. des Bund.).

In gleicher Weise muss auch in der, mit der Rechenschaftsablegung verbundenen Vergeltung ein Zeitunterschied angenommen werden. Denn während der Vendidâd[1]) und wie wir alsbald sehen werden, auch das 22. Yast-Fragment die Vergeltung mit dem Ueberschreiten mit der Cinvat-Brücke — also am 4. Tage nach dem Tode — vor sich gehen lassen, verlegen Yç. XLII, 5; L, 6 und das 31. C. des Bund. die Lohnvertheilung auf die Zeit nach der Auferstehung.

Wichtiger als dieser Punkt dürfte jedoch die Frage sein: worin nach dem Zendavesta das eigentliche Wesen der Belohnung und Bestrafung besteht. Ein uns glücklicherweise noch erhaltenes Fragment, der 22. Yast, giebt uns hierüber einen klaren Aufschluss.

---

1) Vd. a. a. O. und § 25: nôiṭ hê apaçtavânê vag̃uhîm daênãm mâzdayaçnîm, nôiṭ astaca nôiṭ ustânemca nôiṭ baodhaçca vîurvîçyâṭ „Nicht will ich verfluchen das gute mazday. Gesetz, wenn Gebeine, Seele und Lebensvermögen sich von einander trennen." Dieser Satz recurrirt nämlich auf Vend. VIII, 252 cvaṭ ahmâi naêrê mîzhdem ag̃haṭ paçca astaca baodhag̃haçca vîurvîstîm „Was wird der Lohn dieses Mannes sein, wenn Körper und Seele sich getrennt haben?"

Die Wichtigkeit dieses Fragments auch für unsere Parallele wird es entschuldigen, wenn wir dessen Hauptinhalt hier ausziehen.

Auf die Frage Zarathustra's: wo die Seele während der drei Nächte nach ihrem Scheiden aus dem Körper weile, erhält Z. den — auch oben im Sadder Bund. schon vernommenen — Bescheid: dass sich die Seele in die Nähe des Kopfes setze und „in dieser Nacht die Seele so viel Fröhlichkeit sehe, als die ganze lebendige Welt"[1]): upu aêtãm khshapanem avavaṭ shâtôis urva ishaiti, yatha vîçpem imaṭ yaṭ juyô aghus (Yt. 22, 2. 6). Hierauf fährt nun das Yt. Fragment (§ 7) fort: thrityâo khshapô thraosta vyuçã çadhayêiti yô nars ashaonô urva urvarâhuca paiti baoidhisca vîdidhâremnô çadhayêiti rapithwitaraṭ haca naêmâṭ rapithwitaraêibyô haca naêmaêibyô hubaoidhis hubaoidhitarô anyaêibyô vâtaêibyô. „Wenn der Verlauf der dritten Nacht sich zum Lichte wendet, da geht die Seele des reinen Mannes, an die Gerüche der Pflanzen sich erinnernd, vorwärts. Ein Wind kommt ihr entgegen geweht, aus der mittägigen Gegend, aus den mittägigen Gegenden, ein wohlriechender, wohlriechender als die andern Winde." In jenem Wind kommt dem Frommen seine Handlungsweise in Gestalt eines schönen glänzenden Mädchens entgegen und begrüsst und führt ihn vorwärts (das. 9—15). Hierauf fährt § 15 fort: paoirîm gâma frabaraṭ yô nars ashaonô urva, humatê paiti nidadhâṭ, bitîmgâma frabarâṭ yô nars ashaonô urva hûkhtê paiti nidadhâṭ; thritîm gâma frabaraṭ, yô nars ashaonô urva, hvarstê paiti nidadhâṭ, tûirîm gâma frabaraṭ yô nars ashaonô urva, anaghraêshva raocôhva nidadhâṭ. „Die Seele des reinen Mannes thut den ersten Schritt und gelangt in (das Paradies) Humata, die Seele des reinen Mannes thut den zweiten Schritt und gelangt in (das Paradies) Hûkhta, sie thut den dritten Schritt und kommt in (das Paradies) Hvarsta, die Seele des reinen Mannes thut den vierten Schritt und gelangt zu dem unendlichen Lichte."

Die früher Verstorbenen schicken sich an, Fragen an den Ankömmling zu richten (§§ 16. 17.), aber Ahuramazda ertheilt den Befehl (18): qarethanãm hê beretanãm zaremayêhê raoghnahê, taṭ açti yûnô humanaghô hvacaghô huskyaothnahê hudaênahê qarethem paçca parairiçtîm . . . „Bringet ihm von den Speisen her, dem vollen Fette, das ist die Speise für einen Jüngling, der Gutes denkt, spricht und thut, der dem guten Gesetz ergeben ist, nach dem Tode" etc.

Im Wesentlichen dasselbe enthält von der Belohnung die neuere Umarbeitung des Yt. Fragments: der Minokhired (bei Spiegel l. c. II B. S. 138 fg.). Beachtenswerth ist nur, dass hier § 49 ganz besonderes Gewicht gelegt wird auf den blendenden Glanz und den unausgesetzten Umgang mit den Yazatas, deren der ins Paradies Aufgenommene gewürdigt wird.

---

1) D. h. die guten Thaten treten dem Menschen in seiner Sterbestunde vor die Seele und erfüllen ihn mit froher Hoffnung, s. Sp. z. St.

Einen fernern, auch Yç. LIV, 4. 6 schon genannten Zusatz giebt noch das 31. C. des Bund. (v. weiter unten), wornach die himmlischen Gâthâs den Frommen kostbare Kleider anlegen werden, welcher Passus ausgeschmückt im Sadder Bund. (Sp. l. c. 177) also lautet: واگر يشت كرده باشند جامهاى زرين وسپيين دهند با
گوهرهاى شاهوار جوانتر باشد بعد از آن كه يشت كرده باشند
وجامهاى سخاوتيان ورادان ونيكوتران بهتر باشد خاصه كه باشوداد
بارزانيان داده باشد پس از ايشان جامهاى نيكو كردان بهتر باشد . . .
„Hat man auch den Yast vollzogen, so erhalten sie (die Frommen) goldene und silberne Kleider mit kostbaren Edelsteinen; sie werden auch jünger sein, nachdem der Yast gemacht ist. Die Kleider der Freigebigen, der Weisen, der Guten werden besser sein, besonders wenn man heilige Schenkungen an Würdige gemacht hat, nach ihnen sind die Kleider derer, die gute Handlungen verrichtet haben, die besten.“ —

Dem Seligkeitszustand der Frommen gegenüber ist den Frevlern nur Folter und Höllenpein beschieden. Das Schicksal der Frevler ist zwar im Grundtext des genannten Yt. Fragments nicht nach der Analogie des früher vom Frommen Mitgetheilten ausgeführt, wird aber consequent im erwähnten Minokh. ergänzt.

Vielleicht ist auch auf dieses traurige Loos, das dem Bösen einst beschieden ist, die äusserst schwierige Stelle im Yç. LII, 6. zu beziehen, die ich nach der Mittheilung Haug's [1]) hierher setze:

ithâ î haithjâ narô athâ ǵēnajô
drûǵô ha ćâ râthemô jēmē çpashuthâ fraîdîm
drûǵô ajêçê hôis pithâ tanvô parâ
Vajû beredubjô dus-qarethem nāçaṭ qathrem.

„Nun wohlan fromme Männer und Weiber!
Wenn ihr Lust nach des Schlechten Habe heget,
So spende ich das Fett von des Schlechten Körper.
Vaju vernichte den, schlechte Speise Bringenden die Speise!

Ueberblicken wir die bisher mitgetheilten Stellen über die Vergeltung, so sehen wir, dass der Parsismus letztere ziemlich materiell auffasst. Die Seligkeit ist nach seiner Lehre der potenzirte Grad der irdischen Freuden, die den Frommen ohne jedwede Beimischung von Leiden einen unversiegbaren Quell für die Befriedigung irdischer Wünsche erschliessen — während die Bestrafung in einer bis zur Auferstehung andauernden Höllenpein besteht. Ist diese Zeit eingetreten, dann werden, wie die Frommen, die bis dahin um den goldenen Thron Vohumanô's weilten, auch die in der Hölle Gepeinigten aus derselben befreit, nachdem sie zuvor die „an Schmerzen und Heftigkeit die Leiden von 9000 Jahren überwie-

1) Vgl. diese Zeitschr. Bd. VIII. S. 759.

gende“ Strafe der sogenannten: „Drei Nächte“ — tisthrańm khshapańm — abgebüsst haben[1].

Die in dem genannten Yt. Fragment ihrer Rangstufe nach angeführten vier Benennungen des Paradieses, welche vier Paradiesabtheilungen zu sein scheinen, veranlassen uns bei der Wichtigkeit dieses Punktes für unsere Parallele noch die andern im Zendavesta vorkommenden Bezeichnungen für das Paradies anzugeben. Ausser den erwähnten vier untersten Paradiesabtheilungen a) Humata b) Hûkhta c) Hvarsta und d) Anaghra raocao (Sitz des Urlichtes) wird noch Vend. XIX. 122; Sir. I, 30; II, 30 e) miçvâna (in Verbindung mit gâtu) „die immernützende Wohnung“ angerufen. In dieses Paradies werden nach der Ansicht der späteren Parsen jene, deren gute und schlechte Handlungen sich das Gleichgewicht halten, versetzt. Der Grund für die Namensbedeutung des Wortes miçvâna = immernützend, welchen die Huzvâresch-Uebersetzung mit: המישך סוחש (= همیشه سود) wiedergiebt, dürfte meines Erachtens in der Annahme zu suchen sein, nach der an diesem Orte ein Schatz, aus den überzähligen guten Thaten der Frommen bestehend, sich befinden, und von welchem der gläubigen Seele zur Ergänzung ihrer Tugendhandlungen zugetheilt werden soll. Hiernach wäre die Benennung: „immer nützend“ gut gewählt.

Cf. Sadder Bund. (Spiegel Avesta Commentar S. 449) وآنچه بظلم وستم از مردمان بستانند وبدان جهان یکی چهار عوض باز ستانند وچهار چندان کرفه باز ستانند بروان مظلوم دهند واگر اورا کرفه نبود از گنج همیشه سود اورمزد عوض آن باز دهند

Sehr oft wird ferner

f) vahista ahu ashaonâo die beste Welt der Reinen angerufen. Vd. l. c. 120. nizbayêmi vahistem ahûm ashaonãm raocaghem vîçpôqâthrem „ich preise den besten Ort der Reinen mit allem Glanze versehenen“; Yç. IX, 64 imem thwãm paoirîm yânem haoma jaidhyêmi durasha: vahistem ahûm ashaonãm raocaghem vîçpôqâthrem „Um dieses als die erste Gunst bitte ich Dich, o Haoma, der Du vom Tode fern bist: um den besten Ort der Reinen, den leuchtenden, mit vollem Glanz versehenen“ vgl. noch Vsp. X, 8; XXVI, 5; Yç. XI, 27; XVII, 44; LXVII, 36; yt. 12, 36; 23, 8.

vahista ahu ashaonâo[2]) scheint der Sitz der abgeschiedenen

---

1) Vgl. Bund. C. 31; Huzv. Glosse zu Vend. VII, 136; Sadder Bund. a. a. O.

2) Im Gegensatz zu dieser: „Wohnung des Reinen“, heisst die Hölle acistô aghus „der schlechteste Ort“, s. Vd. III, 120 âca acistem âca ahûm „hin zum schlechtesten Ort“; Vd. V, 178 tem vâ ahûm drvañtô skyaothnâis qâis qâdaêna niçirinuyâț acistaî aguhê „diesen Ort, ihr Schlechten, macht euer eigenes Gesetz, durch eure eigenen Thaten zum schlechtesten Ort“; Yç. XXXII,

Seelen der Reinen gewesen zu sein cf. Vend. XVIII, 55; Yç. LIX, 18: paraiti vahistahé ag̅héus er geht zum Paradiese. — Endlich werden noch g. h) Vend. XIX. 107. 121 und sonst die Wohnung der Amesha-çpeñtas (maêthanem ameshanãm çpeñtanãm), und die Wohnung Ahuramazda's: garô-nmâna (Gorothmân bei den Späteren) die Wohnung *κατ᾽ ἐξοχήν*, häufig angerufen, vgl. Vend. l. c. Vsp. VIII, 7; yt. 3, 4; 10, 32; 12, 37; 13, 24; 19, 44; 24, 28 u. s. w. Garô-nmâna oder auch: garô-demânê Yç. L, 15 oder: demânê garô Vç. XLIV, 8; XLIX, 4 ist 24 mal 24000 Farsangen über der Erde und ist der oberste Himmel.

Wir haben vorsätzlich diese auf eine aufwärtsführende Rangstufe hinweisenden Benennungen für das Paradies ausführlich belegt, weil wir zur Ergänzung des in der Einleitung Gesagten bekennen müssen, dass die spätere Ansicht von den 7 Himmeln auch aus den im Zend gegebenen Benennungen sich herausgebildet haben konnte.

Diese, in dem noch nicht gedruckten Theil des Ulemâ-i-Islâm [1]) angeführten sieben Paradiesabtheilungen sind folgende: 1) باد پایه Region des Windes, 2) سپهر پایه Region des Himmelsgewölbes, 3) ستر پایه Region der Sterne, 4) ماه پایه Region des Mondes, 5) خورشید پایه Region der Sonne, 6) انغر روشن anfangsloses Licht, 7) ستی.

Das Ardâi-virâf-nâme giebt die Reihenfolge etwas variirt an. Hiernach soll Ardâi-virâf, der von Sosiash geleitet in 7 Tagen die 7 Himmel durchschritten haben soll, zuerst in die Gegenden des Haméçtegân (miçvâna) gekommen sein; die in diesem Paradiese lebenden Menschen fühlen Hitze und Kälte zugleich. In seiner weiteren Reise durch die Himmel gelangt er 2. in den Himmel Çtar-pâya, deren Einwohner wie die Sterne glänzen, dann in den 3. Himmel Mâh-pâya, deren Bewohner wie der Mond leuchten. Die Bewohner des 4. Himmels leuchten gleich der Sonne. Ueber diesen Himmeln wölbt sich der Gorothmân. Die Seligkeit des 6. Himmels Açar-roshn (unendloses Licht, das zend. anaghra raocâo) ist für die Helden, Gesetzgeber, überhaupt für die ausgezeichneten Frommen bestimmt. Der siebente höchste Himmel Anaghra raocâo [2]) ist Sitz der grössten Vollkommenheit, wo sich auch Zarathustra am goldenen Throne sitzend, befindet.

Beachtenswerth ist noch, dass das Ardâi-virâf-nâme keine, wie man doch glauben sollte, den 7 Himmeln entgegenstehende Einthei-

---

13, yâ khshathrâ gréhmô hîshaçaṭ acistahîja demânê manag̅hô „wer die Zerreissung des Reiches wünscht, der gehört in die Wohnung des schlechtesten Geistes“.

1) Vgl. Spiegel, Avesta Uebers. Bd. I. S. 251 N. 1; in d. E. trad. Sch. II. B. S. 102; Parsigr. S. 188.

2) Vgl. über diese Inconsequenz Sp. Einl. in d. tr. Sch. S. 125.

lung von 7 Höllen annimmt, vielmehr nur eine Hölle voraussetzt, [1]) zu der mehrere Wege führen.

B. Fortsetzung.

Nachdem wir nun im Vorhergehenden aus den zerstreuten und vereinzelten Zügen, die wir dem Zendavesta und den ihrer Redaction nach zwar einer späteren, ihrem Inhalte nach aber einer ziemlich alten Periode parsischer Anschauung angehörenden Schriften entlehnten, ein einheitliches Bild über das Jenseits, die Vergeltung u. s. w. zu construiren versucht haben, wollen wir ein Gleiches mit den agadisch-talmudischen, weit auseinander liegenden Aeusserungen thun, indem wir zunächst jene herausgreifen, deren Berührungspunkte oder gar Identität mit den parsischen Ansichten ins Auge springen.

Eine solche Aeusserung ist vor allem die im Midrasch Genes. Rabba Ende des 14. Capitels gegebene. Hiernach sind im Menschen fünf seelische Potenzen vereinigt, denen ebensoviele Benennungen entsprechen. Diese sind 1. נפש, welche mit Rücksicht auf Deuter. 12, 23 die Lebenskraft ist (= جان) 2. רוּחַ ist mit Beziehung auf Kohel. 3, 21 der Lebensgeist (= روان) 3. נשמה, welche durch das fremde Wort: אוּפּי oder אוּפּיתא erklärt ist. Aruch s. v. hat offenbar die richtigere Leseart: אפי oder אפיתא, denn (אֲ)פָּי ist, wie ich vermuthe, das im Sadder Bund. genannte بوی = bôi und (אֲ)פַּיָּתָא ist das zendische baodhô (vgl. Vend. VII, 3; XIII, 166; XIX, 26. 96; Yç. XXVI, 11; LIV, I), welches = „Bewusstsein“ heisst und die vierte seelische Kraft ausmacht, deren Function die citirte Stelle im Sadder B. folgendermassen beschreibt: بوی را در تن کار آنست که عقل وفهم وخرد وهوش وحفظ هر یکی بجای خویش نگاه دارد تا هر کس بکار خویش مشغول باشند وبکار خویش ورزند وقوت باز تن بخشند واعضا [و]قوت یکدیگر دهند. Das Bewusstsein hat die Aufgabe, den Verstand, das Gedächtniss, die Vernunft zu beobachten und an ihren Orten in Acht zu nehmen, damit sich ein Jedes mit einem Geschäfte befasse und seinen Auftrag verrichte und dem Körper Kraft verleihe, auf dass wiederum die Glieder einander Kraft geben sollen.“ Mit dieser sachlichen Mittheilung stimmt aber auch die des Midrasch überein, wenn er dem mit אֲפָּי bestimmten seelischen Theil die Function zuweist, dass er über die andern seelischen Potenzen gleichsam wache und dem Körper, der in Folge des Schlafs

---

1) Die im 22ten Fragm. durch das Wegfallen der drei Höllen entstandene Lücke wird in der neuern Umarbeitung im Minokhired durch folgende drei Benennungen: Dusmat (schlechter Gedanke), Duzhûkht (schlechte Rede), Duzhvarest (schlechte That) ausgefüllt.

schlaff und kalt werden würde, von neuem Kraft und geistige Regsamkeit zuführe."

Die 4. und 5. Seelenkraft heisst יחידה und חיה, welche in der Bibel: Ps. 22, 21; 35, 17; 78, 50; Hiob 33, 18; 22, 28 als blosse Epitheta der Seele vorkommen. Diesen Seelenkräften schreibt der Midrasch keine besondere Function zu und sie scheinen überhaupt, analog der parsischen Annahme, als blosse Vervollständigung der Fünfzahl herbeigebracht zu sein.

Wenn des Menschen Lebenskraft der völligen Auflösung entgegen geht und der Mensch sich dem Tode nahe fühlt: da treten vor seine Seele alle seine Handlungen hin und sprechen: „so und so hast Du an jenem Orte, so und so in jener Zeit gehandelt" Taanit 11 a. (cf. Yt. 22. 2. 6) „In dieser Schreckensstunde ruft der Sterbende seine guten Werke vor sich und fleht: rettet mich vom fürchterlichen Todesgerichte, und die guten Werke antworten: Freund! gehe nur in Frieden, ehe Du zum Gottesgericht gelangt bist, sind wir schon dort und geleiten Dich dahin" Pirke De R. Eliezer C. 34 (Yt. l. c. 9—15). Noch mehr! „Gott zeigt sogar dem Sterbenden, wenn er gerecht war, den Lohn für seine guten Thaten und den Ort seines Aufenthaltes im Paradiese" [1]) Jalkut zu Jesajas § 330; Midr. Tanch. C. 1.

Ist der Mensch gestorben, schwingt sich seine Seele nicht sofort auf zum Himmel, sondern „umschwebt den Körper, von dem sie sich nur ungern trennt, drei Tage lang" Jerus. Berach. (cf. Vend. 19, 91—96; Yt. l. c. 7). Nach der Meinung R. Chisdai's umschwebt die Seele trauernd den Körper sieben Tage Sabbath 152 a.

So wie ferner nach Annahme der Parsen dem Frommen seine guten Handlungen in Gestalt eines wunderschönen Mädchens, dem Bösewicht aber seine gottlosen Thaten in Gestalt eines hässlichen entgegenkommen: — so sagt auch der Talmud, — Ketub. 104 a cf. Sabb. 152 b — allerdings weniger sinnlich: „Wenn der Fromme das Zeitliche segnet, gehen ihm drei Schaaren dienstthuender Engel entgegen [2]). Die eine Schaar spricht: „Er gehe ein in Frieden";

---

1) Hiermit wäre sachlich zu vergleichen Sadder Bund. (bei Sp. l c. S. 119)
در دین چنان گوید که آن روز که گیتی خرید آنکس بیزند سه بار روان آنکس مینو گاهان بر گیرد وبهشت وگروثمان برد اورا نیکوی وپاداش نماید جایگاه ومقام او در گروثمان پدیدار کند . . . . . „Im Gesetze heisst es: an jenem Tage wo man den Gétî-Khirîd Jemandes vollbringt, ergreift der himmlische Gâhân seine Seele und bringt sie in das Paradies und den Gorothmân und zeigt ihm seine gute Vergeltung: seinen Ort und Aufenthalt, den er im Gorothmân einnehmen wird."

2) Die Ansicht, dass die Fravashis der frommen Seele entgegenkommen und sie zum Paradiese geleiten, begegnen wir auch im Sadder Bund. (bei Sp.

die zweite: „Er, der gerade gewandelt“; die dritte spricht: „Er komme im Frieden und ruhe auf seiner Lagerstätte“ (Jes. 57, 2). Aber wenn der Frevler dahinscheidet, gehen ihm drei Schaaren verwundender Engel entgegen. Die eine Schaar ruft: „Keinen Frieden dem Ruchlosen“ (das. 48, 22); die zweite: „Trauernd liege er da“ (das. 50, 11) und die dritte sagt: „Fahre hinab und liege bei den Verstockten“ Ezech. 32, 19.

So wie nach dem Zend (Vsp. X, 22; Yç. IV, 9; XXXIX, 9 u. s. w.) die Seelen der Reinen in die Wohnung Vohumanô's eingehen und beim goldenen Thron Platz nehmen, so „gehen auch die Seelen der Frommen unter den Thron der Gottesherrlichkeit ein“ נשמותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד Sabb. 152 b. — Eine fernere merkwürdige Uebereinstimmung mit der oben mitgetheilten Zendstelle (Vd. XIX, 94) „dass die Seele der Frevler gebunden fortgeführt wird“[1]), zeigt auch die eben angegebene Talmudstelle, wo es heisst: ושל רשעים זוממות[2]) והולכות — „die Seelen der Frevler gehen gebunden“.

Indessen wird auch die Seele des Frommen nicht gleich nach ihrer Trennung vom Körper ins Paradies aufgenommen; sie muss vielmehr erst Rechenschaft ablegen und wegen der ihr anhaftenden Vergehen die Strafe der Ruhelosigkeit abbüssen. Diese Strafe dauert zwölf Monate, bis zu welcher Zeit der Körper dem gänzlichen Verwesungsprozess anheimgefallen ist, alsdann die Seele in den Himmel fährt und nicht mehr herabkommt cf. Sabb. l. c. Wie gleichzeitig aus dieser Stelle erhellt, lässt der Talmud, ähnlich der oben vernommenen p. Ansicht, nur die Seele zur Rechenschaft ziehen. So auch der Midrasch Jalkut 123 a. „Der Körper, spricht Gott, ist

Avesta Comm. S. 446): چون روان آنکس که نوزود کرده باشد یا کیتی خرید یشته باشد ازین جهان بشود بسر جنود پل روانهای وزرد گان از روزگار زرانشت اسفنتمان تا این روزگار همه از پس باز آیند وآنرا بخویشتن پذیرند واورا بکرفهء خویش هم بهر کنند وروان او رامش نماید وجمله بهم راهر با او بروند تا اورا بجایگاه خویش رسانند

1) Beachtenswerth ist die Huzvâresch-Glosse zu Vend. l. c.: איש כנא אישי פנן בנד דר גרתנן אופתית אמת בנא דמיתנניתו אמת אארובו אש מנג נרמן בנא אופתית אמת דרונד אש פנן זך הם בנד בנא אור דושאור אשנגינד Jedermann fällt durch einen Strick am Halse, wenn er stirbt; ist er rein, so fällt der Strick von demselben ab; ist er schlecht, so ziehen sie ihn an diesem Stricke in die Hölle, cf. Sp. l. c. S. 441.

2) זוממות fasse ich als Derivat von dem chald. u. syr. ܙܡܡܐ, Zaum, Zügel, in der Bedeutung: Zaum anlegen, binden; vgl. Targum zu Cant. Cant. 1, 10; vgl. auch Sabb. 111 b. קיטרא דזממא „das Knüpfen des Zaumes“; cf. Levy's chald. Wörterb. s. v.

aus der Erde genommen nicht vom Himmel, aber Du, o Seele, bist Bürgerin des Himmels, kennst dessen Gesetze, Du allein sollst Rechenschaft ablegen".

So wie aber Bund. und Sadder Bund. eine nach der Auferstehung zu erfolgende zweite Rechenschaftsablegung lehren, nach welcher Seele und Körper wegen ihrer Sünden gestraft werden, so lassen auch Talmud, Synhedr. 91 b, und Midrasch, Genes. Rabba 169. Jalk. l. c. bei der Auferstehung die Strafe an Seele und Körper vollziehen. „Zur Zeit der Auferstehung wird die Seele zu ihrer Rechtfertigung sagen: der Körper ist allein schuldig; er allein hat sich vergangen. Kaum habe ich ihn verlassen, so flog ich, rein wie ein Vogel, durch die Luft. Aber auch der Körper wird seinerseits behaupten: Die Seele allein war der schuldige Theil, sie hat mich zur Sünde getrieben. — Kaum entfernte sie sich von mir, lag ich unbeweglich auf dem Boden und verschuldete weiter nichts. Und Gott legt von neuem die Seele in den Körper und sagt: sehet wie ihr gesündigt habt, jetzt gebet beide Rechenschaft."

Die mit der zweimaligen Rechenschaftsablegung verbundene zweimalige Vergeltung ist aus zahlreichen Belegstellen nachweisbar; indessen bescheiden wir uns auf die Stellenangabe Tract. Sabb. l. c.; Themura 16 a; Ketub. 111 a; Midr. Ps. zu 149, 5; Midr. Cant. Cant. 9, 3. Nach den hier gegebenen Mittheilungen ist die noch vor der Auferstehung zu verabreichende Vergeltung beschränkt, während die zweite und umfassendere Vergeltung erst mit dem jüngsten Gericht, nach der Auferstehung erfolgt. vgl. Aboda Zarah 3 b. 4 a; Nedar. 8 b. wozu auch der berühmte Commentator R. Nissim zu vergleichen ist. Hierher ist noch zu beziehen folgende Stelle, Rosch Haschana 16 b: „Am Gerichtstage werden die Menschen in drei Classen geschieden sein, in die Classe der vollkommenen Frommen, die sofort ins Buch des ewigen Lebens eingeschrieben werden; in die Classe der vollkommenen Frevler, die der Hölle verfallen, und in die Classe der sogenannten בֵּינוֹנִים „Zwischenmänner" d. h. die zwischen gut und schlecht schwanken und deren gute Handlungen von den bösen aufgewogen werden. Diese kommen auch in die Hölle, werden aber durch Busse wieder befreit" [1]).

Was das Wesen der Vergeltung angeht, so enthalten hierüber Talmud und Midrasch ausser vielen ethischen Aeusserungen, die wir hier nicht betrachten wollen, auch viele crasse Aussprüche die, wie sich später ergeben wird, der parsischen Vorstellungssphäre angehören. Hier wollen wir nur einen mit dem oben besprochenen Yt. Fragment überraschend ähnlichen Midrasch (Jalkut Genes. §. 20) ausziehen: [2]) יש בגן עדן ועליהם ס׳ רבוי מלאכי השרת שני כדכד וכל אחד מהם זיו פניהם כזוהר הרקיע ומבהיק ובשעה שהצדיק בא

1) Vgl. die Tossaphisten z. St. Schlagwort ליום הדין.

2) Vgl. hierzu Anhang a.

אצלם מפשיטין מעליו הבגדים שעמד בהן בקבר ומלבישין אותו ח׳
בגדים של ענני כבוד . . . . . ומקלסין אותו ואומרים לו לך אכול
בשמחה לחמיך ומכניסין אותו למקום נחלי מים מוקף ת״ת מיני וורדים
הדסים . וששים מלאכים עומדים לראש כל צדיק וצדיק ואומרים
לך אכול בשמחה דבש שעסקת בתורה . . . ומתחדש עליהם לשלש
משמורות משמר ראשונה נעשה קטון ונכנס למחיצת קטנים ושמח
שמחת קטנים משמר שנייה נעשה בחור ושמח שמחת בחורים משמר
שלישית נעשה זקן ושמח שמחת זקנים . . ויש בגן עדן פ׳ ריבוי מיני
אלנות בכל זוית הקטן שבהם משובח מכל עצי בשמים ועץ החיים
באמצע ונופו מכסה כלגן עדן ויש בו ת״ק אלף טעמים . . . וריחו
הולך מסוף העולם עד סופו . . . . . „Zwei Edelsteine strahlen am Himmel des Paradieses, bewacht von sechs Myriaden dienstthuender Engel, deren jegliche Gestalt wie das Himmelsgewölbe glänzt [1]). Beim Erscheinen des Frommen begeben sich ihm die Engel entgegen, ziehen ihm seine Todtenkleider aus und legen ihm Gewänder vom reinsten Aether an (cf. Bund. C. 31 und die mitgetheilte Sadder Bund.-Stelle), und singen ihm also entgegen: „Geniesse in Freuden deine Speise“ (cf. Yt. 22. 18). Hierauf begleiten sie ihn an einen köstlichen von tausenderlei Rosen und Myrthen umdufteten Ort (cf. Harviçp-Péçît des Minokhired § 48), sechzig Engel umgeben jeden Frommen und singen immer also: „Geniesse in Freuden den süssen Honig“ (cf. Maidyo-zaremaya das.), weil du dem Gesetze treu bliebest (Yt. l. c. 13). — Hierauf zertheilt sich um den Frommen das Paradies in drei Abtheilungen. Er betritt die erste und schmückt sich mit der Blüthe der Kindheit, er betritt das zweite Gemach des Paradieses und geniesset die Freuden der Jugend, er gelangt in das dritte Paradies und freut sich mit den Greisen (cf. Yt. l. c. 15). Längs des Eden grünen Myriaden von Bäumen, deren geringster köstlicher und würziger duftet als die wohlriechendsten Pflanzen (cf. das. 7—10). In der Mitte erhebt sich der Baum des Lebens, der sich mit den weiten Zweigen ausbreitet und in sich tausenderlei von verschiedenem Geschmack und Wohlgeruch vereinigt“ (vgl. d. Paradiesbaum Harviçp taokhma = Allsamen). „Aber, fügt der Midrasch bedeutungsvoll hinzu, als wollte er uns erst jetzt seine specifisch jüdische Ansicht über die Freuden des Paradieses sagen, aber die eigentlichen Freuden die der Frommen im Paradiese warten, können nicht geschildert werden — kein Auge hat sie erschaut, ausser Gott“
לא פרסם הקב״ה כבוד המתוקן להם יותר ויותר שנאמר עין לא ראתה
אלוהים זולתיך וג׳

So wie im späteren Parsismus begegnen wir auch im Talmud (Chag. 12b.) der Annahme von sieben Himmeln, denen sechs bibli-

---

1) Auch nach Vend. II, 130 dienen die Bewohner des Paradieses von Yima als Lichter. Zarathustra frägt Ahuramazda: cayô âaṭaêtê raocâo aghen ashâum ahuramazda yô avatha â raocayaêti aêtaêsva varefsva yô yimô kerenaoiṭ „Von welcher Art sind die Lichter, o Ahuram., welche dort leuchten in den Umkreisen, welche Yima gemacht hat?“

sche Namen entsprechen. Der erste und unterste Himmel heisst Vilon (וילון = velum). „Er rollt sich auf und dann wird das Rekia (der 2. Himmel von unten) sichtbar“ Berach. 58 b. Der 2te Himmel, an dem Sonne, Mond und die Planeten befestigt sind, heisst Rekia (רקיע, erinnert an anaghra Raocâo der Sitz des Lichtes). In dem 3. Himmel שחקים wird für die Frommen Manna gemalen. Im 4. זבול befindet sich der Altar, wo der Engelfürst Michael opfert [1]). Der 5. Himmel die Wohnung der dienstthuenden Engel heisst maon (מעון, klingt an nmâna). — Im 6. Himmel Machon (מכון) sind die Schatzkammern des Schnees [2]), des Regens — die Wasserwohnung [3]) — und die Kammern des Sturmes [4]). Im 7. Himmel Arabot (ערבות) sind endlich: Recht, Gerechtigkeit und Tugend, S c h ä t z e d e s L e b e n s, F r i e d e n s u n d S e g e n s [5]), die

---

1) S. unsere Abhandlung: „Ueber die jüdische Angelologie und Daemonol. in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus“ in d. Abhh. für d. Kunde des Morgenlandes IV. B. Nr. 3 S. 27.

2) Vielleicht dachten sich auch die Parsen den ewigen Schnee (Yt. 19, 3 kańcotafedhra vafra) im Himmel aufgespeichert.

3) Entspricht dem Khâo apańm des Vend. XIII, 167. „Khâo paiti apańm parâiti çpitama Zarathustra „zur Wasserwohnung geht er, o heiliger Zarath.“

4) Der oft (Vend. XIX, 44; Yç. XXII, 27; XXV, 16; yt. 15, 4. 5 u. s. w.) genannte vayus uparôkairyô „die in den Höhen wirkende Luft“ scheint ebenfalls im Himmel seinen Aufenthalt gehabt zu haben.

5) Unter diesem Schatz verstehe ich denjenigen, von dem, den sogenannten בינונים, von denen oben gesprochen wurde, zugetheilt werden wird. In der That äussern sich auch, ganz dem Hamésha-çût der Parsen entsprechend, Midr. Jalkut Exod. § 395 und Exod. Rabb. Ende C. 45, wenn sie von einem Schatz sprechen, von dem einst Gott den Frommen zur Vervollständigung ihrer Tugendhandlungen zutheilen wird. ואחרכך ראה (משה) אוצר גדול אמר אוצר זה של מי הוא א״ל מי שיש לו אני נותן משכרו ומי שאין לו אני נותן לו חנם ונותן לו מזה „hernach sah er (Moses) einen grossen Schatz, da rief er aus: für wen ist bestimmt dieser grosse Schatz? Da sagte Gott: wer Verdienste hat, der erhält von ihm, und der keine hat, dem theile ich umsonst zu und gebe ihm von diesem.“ So wie ferner die Bewohner des Haméçtegân Hitze und Kälte zugleich fühlen d. h. weder der Höllenstrafe verfallen, noch der Belohnung theilhaftig sind, so lässt auch Midr. zu Kohel. 7, 14 die בינונים auf dem Zwischenorte (miçvâna) zwischen Paradies und Hölle Platz nehmen. כמה רוח ביניהם ר׳ יוחנן אמר כותל ר׳ אחא אמר טפח ורבנן אמרי שתיהן שוות כדי שיהיו מציצות זו מזו „Wie gross ist der Zwischenraum (zwischen dem Paradiese und der Hölle)? R. Jochanan meint: eine Wand, R. Acha: eine Spanne, die andern Rabbinen sind der Ansicht: beide seien nebeneinander, damit sie von einem Orte in den andern sehen können.“ Hiermit ist noch sachlich das 1. Cap. des Bund. zu vergleichen wo es heisst: כנא דו מינויי אכנארכאומנד ואכנארכאומנד ממן באלִיסת זכי אסרי רושניא דמנונד וזנפא זך אסר יתאריך אינשאנן מיאן תוהיך ואייך רותמן תני פתוסת דכו־מונית „diese beiden himmlischen Wesen (Ormuzd und Ahriman) sind unbegränzt; das höchste Unbegränzte nennt man das anfangslose Licht, das niedere (Unbegränzte) die anfangslose Finsterniss — z w i s c h e n b e i d e n i s t e i n e L e e r e u n d e i n e s i s t m i t d e m a n d e r n v e r b u n d e n.

Seelen der abgeschiedenen Reinen (erinnert an vahista ahu ashaonâo), die Seelen die noch geboren werden sollen [1]), der Thau der Wiederbelebung, umgeben von Ophanim, Seraphim und Chajotengeln (siehe unten) und endlich der Thron der Herrlichkeit. — Bedeutungsvoll setzt aber nach dieser Specialisirung der Talmud abermals hinzu: מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות . . . עד כאן יש לך רשות דלבר, מכאן ואלך אין לך רשות לדבר „über ihnen thront in Araboth der König, der lebendige Gott, der hohe und erhabene, bis zu dieser Grenze konntest du Betrachtungen anstellen — nicht mehr von da ab und weiter“ — wie ich glaube aus Polemik gegen die Parsenansicht, dass Ormuzd im obersten Himmel Garônmâna mit seinen Amschaspands und den Seelen der Reinen verkehre. Aehnlich dem Ardâi-virâf-nâme nimmt auch der Midrasch (zu Ps. 11, 3) an, dass die sieben Himmel von sieben Classen der Frommen je nach ihrer aufwärtsführenden Rangstufe bewohnt werden: שבע כתות של צדיקים יזהירו כזוהר הרקיע כחמה וכלבנה כרקיע ככוכבים כברקים כשושנים וכלפידים. „Von den 7 Classen der Frommen, die den Himmel bewohnen, werden welche leuchten wie die Sonne, manche wie der Mond, andere wie das Firmament, manche wie die Sterne, manche wie die Blitze, wie die Lilien — wie die Fackeln.“

Consequenter als der Parsismus verfährt der Talmud, wenn er den sieben Himmeln — 7 Höllen entgegensetzt. So heisst es Sota 50 b, „David habe durch den siebenmal wiederholten Ruf des Wortes בני (cf. 2 Sam. 19, 1. 5) Absalom aus den 7 Wohnungen der Hölle משבעה מדורי גיהנם befreit.“ Die ebenfalls biblischen Namen der sieben Höllen giebt Midr. Jalk. zu Ps. 11, § 656 folgendermassen an: שאול, ואבהון, גיהנם, דומה, צלמות, ארץ תחתית, ארץ נשיה etwas variirt Erub. 19 a. Indessen stimmen Talmud und Midrasch auch in diesem Punkte mit den parsischen Quellen insofern überein, als sie, so wie diese, von der i n n e r n Oekonomie der Hölle bei weitem weniger mittheilen, als von der der Himmel. Die Annahme von sieben Höllen scheint überhaupt, analog den 7 Himmeln, aus den in der Bibel vorkommenden Namen sich herausgebildet zu haben, wie denn in der That Pirke D. R. Eliezer C. 43 nur von 7 P f o r t e n — so wie Succa 52 a von 7 Namen „des bösen Triebes“ die Rede ist.

Zum Schluss noch die Bemerkung, dass ähnlich der parsischen Annahme auch nach Talmud und Midrasch die Bewohner der Hölle am Ende der Tage begnadigt werden (v. weiter unten): „Nur diejenigen, die im Lande des Lebens (auf Erden) Schrecken verbreitet, die Sünde ihrer selbst wegen geübt und andere dazu verleitet haben, — werden von Generation zu Generation gerichtet. Das Gehinnom kann aufhören, nicht aber ihre Strafe“ שנתנו חיתותם בארץ חיים ושחטאו והחטיאו את הרבים נידונין בה לדורי דורות . . .

1) Yç. XXIV, 14; XXVI, 20; yt. 13, 17 u. sonst ist ebenfalls von den „fravashis der u n geborenen Reinen“ die Rede.

גיהנם כלה והן אינן כלין Rosch Hasch. 17a. Aehnlich das 31te Cap. des Bundehesh: נרמנשאן מנשאן בנפשמן כונשנן ראי כנת דכוימנית . . . גיגון מרגרגאנאן פאתפראס ותארינד היג מרתום רא ותארינד „Jene, welche ihrer Werke wegen gemacht sind, — die ihrer Natur nach böse sind, — die lässt man solche Strafen erdulden, wie diejenigen, welche todeswürdige Verbrechen begangen haben, wie man sie andere Menschen nicht erdulden lässt.“

II. Parsisch-talmudische Lehre vom zukünftigen Erlöser.

C. Çaoshyańç. — Ereignisse am Ende der Tage.

Ueber den zukünftigen Heiler in der Person Çaoshyańç (Sosiosh bei den Spätern) [1]) giebt das Zendavesta schätzenswerthe Mittheilungen. Wir werden nur die für unsere Parallele nothwendigen Momente ins Auge fassen. Ein zur Erklärung des Namens und der Thätigkeit Çaoshyańç höchst wichtiger Text ist Farv. Yt. 129: yô aghaṭ çaoshyańç verethragha nâma açtvaṭ-eretaçca nâma avatha çaoshyańç yatha vîçpem ahûm açtvañtem çâvayâṭ avatha açtvaṭ-eretô yatha açtvaô hã ustanavaô açtvaṭ-ithyêghaghem paitistâṭ paitistâtêê bizangrô-cithrayaô drughô paitistâtêê ashavakarstahê ṭbaêshaghô. „Der da ist Çaoshyańç der Siegreiche mit Namen und Açtvat-eretô mit Namen, deswegen Çaoshyańç, weil er die ganze bekörperte Welt heilen wird; deswegen Açtvaṭ-eretô, weil er bekörpert seiend und lebendig dem Zerstören der Bekörperten widerstehen wird, zum Widerstand gegen die zweifüssige, mit Samen versehene Drukhs, zum Widerstand gegen den, die Reinen vergewaltigenden Hass.“ Diese Stelle sagt uns nun deutlich, worin die einstige Wirksamkeit des die Welt befruchtenden Heilers bestehen wird: in dem Bewirken der Auferstehung und der, dieser vorausgehenden Vernichtung der Dämonen des Luges und der Unreinheit [2]).

Noch unzweideutiger giebt Zamy. Yt. 89—96 die Thätigkeit von Çaosh. an. Dort heisst es: yaṭ upaghacaṭ çaoshyañtem verethraghanem uta „anyaôçciṭ hakhayô“ yaṭ kerenavâṭ frashem ahûm azareshiñtem amareshiñtem afrithyañtem apuyañtem yavaêghîm yavaêçûm vaçôkhshathrem yaṭ iriçta paiti uçéhistan ghaçâṭ ghuyô amerekhtis dathaiti frashem vaçna ahûm „welche (Majestät) folgte Çaoshyańç dem siegreichen und den andern Freunden, wenn er machen wird die frische Welt, die nicht alternde, unsterbliche, un-

---

1) Ueber die Etymologie des Wortes Çaoshyańç (den die Huzv. Uebers. mit סותאומנד = der Nützliche, wiedergiebt), vgl. Spiegel, Avesta Uebers. B. I S. 244 N. 1 und Windischmann, Mithra S. 79.

2) Vgl. auch Vend. XIX, 18: janâni pairikańmyańmkhnańthaiti, yahmâi uçzayâitê çaoshyańç verethraja haca apaṭ kańçaoyâṭ „Ich werde schlagen die Pari, vor der man das Knie beugt, bis dass geboren wird Çaosh. der Siegreiche aus dem Wasser Kançaoya.“

verwesliche, nicht faulende, immer lebende, immer glückliche, freiherrschende, wenn die Todten auferstehen und die Unsterblichkeit der Lebenden kommt, die da nach Wunsch fördert eine frische Welt."

Wie die durchschossenen Worte: anyaôçcit hakhayô offenbar besagen, werden ausser Çaoshyańç noch F r e u n d e desselben erwartet, die bei der Auferstehung thätig sein werden. In der That ist auch in den Urtexten häufig von Çaoshyañtô „Heilern" die Rede. Vsp. III, 26 werden sie neben den Amesha-çpeñtas angerufen als: çaoskyañtaçca [1]) dańhisté arsh-vacaçtemań aiwyâmatemań as-khrâqanutemâ mazisté „die Freigebigsten, die sehr wahr Redenden, kräftigsten, an Verstand glänzendsten, grössten", cf. auch Vsp. XII, 21; Yç. XX, 6; XXIV, 14; XXXIV, 13; yt. 13, 17; 19, 22 [2]), vor Allem aber die auch sonst wichtige Stelle Yç. LXIX, 13 fg.: yatha îjâ vâçîm nâshîma yatha vâ çaoskyañtô daqyunańm çuyamna vâçim bareñtê buyama çaoskyañtô buyama verethraghanô buyama ahurahê mazdâo frya vâzista açtayô yôi narô ashavanô humatâis mainimna hûkhtâis mrvatô hvarstâis verezyañtô „damit wir segensreiche Reden führen, oder dass wir, Heiler der Länder, nützliche Reden verkünden, Heiler seien, Siegreiche seien, Freunde und Genossen des Ahuramazda seien als reine Männer, welche gute Gedanken denken, gute Worte reden, gute Werke wirken". Aus dieser Stelle geht nun mit Bestimmtheit hervor, dass mit Çaoshyańç noch Genossen erscheinen werden. Höchst wichtig ist ferner die sich gleichfalls aus dieser Stelle ergebende Ansicht: dass j e d e r Fromme und durch gerechten Wandel Ausgezeichnete Anspruch machen darf, einst ein Çaoshyańç genannt, das heisst zu den Bewirkern der Auferstehung zugezählt zu werden [3]).

Indessen prägte sich eine typische Zahl von Heilern aus. Die hierauf bezügliche Stelle im Bund. l. c. lautet: דַר זַךְ פְּרַשֶׁבַּנְתְּ כַּנְתָאר יְ נַרְמַן נַרְמַנְשָׁאן מַרְתָאן יְ אָארוּבַאן יְנְפַּשְׁתְּ אַיְע זִיוַנְדַךְ הַנְמַנְךְ 15 גַבְנָא 15 כַּנִיךְ נַר אֵיאָבָארַשׁ סוֹשְׁיוֹשׁ בְנָא דְאמַתְנַנְךְ „Bei diesem Wachsen der Körper (bei der Auferstehung) werden jene, von denen geschrieben steht, dass sie leben [4]), f ü n f z e h n Männer und fünfzehn Mädchen, dem Çosiosh zu Hilfe kommen."

Was die Zeit angeht, w a n n Çosiosh erscheint, darüber verlau-

1) Ueber die Variante Çaos k y ańç vgl. Windischm. l. c. S. 79.

2) Derselbe (Zoroast. Studien S. 237) vermuthet unter der in letztgenannter Yt.-Stelle gebrauchten Ausdrucksweise: frashôcarethrańm çaoshyañtańm „die neumachenden Heiler", die Çaoshyanç an die Seite gesetzten Helfer, wiederzufinden.

3) Vgl. W i n d i s c h m a n n Mithra S. 86.

4) Wie viel Menschen und wer die sind, die l e b e n d im Paradiese bis zur Auferstehung weilen — behandelt die gründliche Untersuchung Wind. Zoroast. St. 244 fg. Hier nur die Bemerkung, dass auch nach Baba Bathra 17 a s e c h s Personen lebend ins Paradies gekommen seien, vgl. Ketub. 77 b, wo dies auch von R. Josua b. Levi, auch in anderer Beziehung noch ein Held der Sage, behauptet wird.

tet in den Texten nichts bestimmtes. Die Stelle aber — nämlich Anfang des schon oft genannten Bund. Capitels [1]) — wo eine muthmasslich genauere Zeitangabe stand, ist durch einen in den Text eingeschlichenen Fehler sehr dunkel. Jedoch steht so viel fest, dass Çaoshyanç nach der traditionellen Annahme der Parsen den Endpunkt des Menschengeschlechts bildet, das heisst dann erscheint, wenn der aus dem Urmenschen abstammende Generationsprozess der Menschen geschlossen ist. Hierauf ist auch in den Texten — Yç. XXVI, 32. 33; LVIII, 2; yt. 13, 145 — in denen der Urmensch: Gayomerethna und Çaoshyanç zusammengestellt werden, angespielt. Hiermit wäre aber auch gleichzeitig das Erscheinen von Çaoshyanç genau genug fixirt, da wir anderweitig wissen dass: zrvâna akarana — Vend. XIX, 33; oder zrvâna-dareghô-qadhâta „die Zeit der Herrscherin der langen Periode" einen, 12000 Jahre umschliessenden Zeitraum bezeichnet, der gleichfalls die Dauer des Weltbestandes ist. Wir können nicht umhin gelegentlich auch die von Prof. Spiegel [2]) aus einem kleinen Parsenfragment mitgetheilte Eintheilung dieses Zeitraumes hier zu erwähnen, weil wir auf dieselbe verweisen müssen.

Hiernach heisst es: مدّت دنیا دوازده هزار سال گفته است بدین طرز است تا سه هزار سال دنیا مستفید ساخته شده وتا سه هزار سال گیومرث . تنها نشسته وبعد از نشستن پادشاه گیومرث تا رستاخیز شش هزار سال „Die Zeit der Welt wird auf 12000 Jahre angenommen auf folgende Weise: 3000 Jahre vergingen, bis die Welt für sich selbst nutzbar gemacht wurde, 3000 Jahre wohnte Gayomarth allein in derselben, von Gayomarth's Regierungsantritt bis zur Auferstehung sind 6000 Jahre." — Bemerkenswerth ist die von Plutarch (de Is. et Os. C. 47) im Namen des Theopompus mitgetheilte Eintheilungsweise, nach welcher die Parsen den Weltbestand auf 6000 Jahre festsetzen: *Θεόπομπος δέ φησι, κατὰ τοὺς Μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἀλλὰ δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον.*

Zur Ergänzung dieser Momente fügen wir einiges über die Ereignisse am Ende der Tage aus den traditionellen Schriften der

---

1) Nach Erwähnung der Thatsache, dass am Ende der Tage die Menschen immer weniger essen werden, heisst es dann: אחר פים ראואר דכוימנד מן אורור חורשנש ראואר דכוימנד מיא חורשנש רוין פנן . . . שנת אמת סושיוס דאתנית [Spiegel: אסרש] כר אחורשנש דכוימנד „Dann enthalten sie sich auch der Milch und der Pflanzen und geniessen bloss Wasser bis . . . [Sp.: sehr viele Jahre] des Jahres, wann Sosiosh kommen wird, gelangen sie zum Nichtessen."

2) In dieser Zeitschr. Bd. V, S. 228.

Parsen hinzu. In erster Reihe verdienen Erwähnung die in der Huzvâresch-Glosse zu Yç. C. 28 zuerst genannten Namen: Hoschédar und Haschédar-mâh — bei den Späteren Oschédar-bâmi und Oschédar-mâh — unter denen die Parsen zwei Propheten verstehen, die dem eigentlichen Heiler Çaoshyańç vorangehen und je ein Hazâr (1000 Jahre) regieren werden [1]). Weitere interessante Mittheilungen, vorzugsweise über die Ereignisse der letzten Tage, giebt das Jâmâçp-nâme — Unterredungen des Schâh-Gustaçp mit Jâmâçp enthaltend — dessen hauptsächlichen Inhalt Prof. Spiegel in seiner Avesta-Uebers. B. I. p. 33 f. und Parsigrammatik p. 192 mitgetheilt hat. — Hiernach werden am Ende der Tage grosse Plagen über die Menschen hereinbrechen, Pest und schwere Krankheiten herrschen [2]). Die Heere der Araber, Griechen und Römer werden an den Ufern des Euphrat grosse Schlachten liefern. Es sterben so viele Menschen im Kriege, dass das Blut der Erschlagenen Mühlen treibt. Unter dem bald darauf auftretenden König Hamâvend wird die augenblicklich etwas gelinderte Noth alsbald grossen Drangsalen Platz machen. W ö l f e u n d r e i s s e n d e T h i e r e richten grosse Verwüstungen an, aber auch die sittliche Verderbniss nimmt so überhand, dass die Verachteten mit den Geehrten und Frommen ihren Spott treiben. Nach dieser Zeit erscheint Oschédar-bâmi, der zum Zeichen seiner Sendung die Sonne zehn Tage lang in der Mitte des Himmels wird stehen lassen. „Wiederum wenn das Hazâre des Oschédar-bâmi zu Ende geht, wird der Winter (Malkosch) eintreten, es wird drei Jahre Winter bleiben und heftige Kälte, Wind, Sturm und immerwährender Regen kommen, so dass diese Welt öde wird und die Menschen und die lebenden Thiere meistens sterben [3]).

Es tritt dann das Zeitalter (das Hazâr) des Oschédar-mâh ein, die bösen Geister verschwinden auf eine Zeit, kommen aber bald wieder zum Vorschein. Dies dauert, bis endlich Çosiosh auftritt, und mit ihm die selige Zeit der Auferstehung anbricht. Nach dem Ulemâ-i-Islâm wird Oschédar-bâmi, Oschédar-mâh und Çosiosh je einer einen Nosk (Abschnitt) des Avesta mitbringen, der bis dahin nicht gekannt war.

---

1) Vgl. das. Bd. I, S. 263.

2) Diesen Passus erwähnt schon Plutarch (l. c.): *ἔπεισι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον, λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμόν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι, τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι κ. τ. λ.*

3) Bei Sp. Parsigramm. S. 194:

. . . دگر باره چون هزارهٔ اوشیدر [بامی] بآخر رسد مستان ملکوش
باشد، وسه سال زمستان باشد وزان سرمای سخت وباد ودمه وبارانهای
پیوسته که این جهان ویران شود ومردم وجانواران بیشتری بمیرند . .

D. Fortsetzung.

Treten wir nun an die talmudisch midraschischen Quellen heran, so werden sie die vorstehend gegebenen Momente vollkommen bestätigen. — Zunächst finden wir auch hier die Behauptung, dass mit dem Erscheinen des Messias alle beschädigenden Geister, die bis zu diesem Zeitpunkt ihr Wesen getrieben haben, verschwinden, ja in Engel verwandelt werden. Die Belege hierfür haben wir an einem andern Orte zusammengestellt [1]). Als Nachtrag zu dem dort Gesagten, sei noch erwähnt: Midr. Jalkut zu Jesajas § 285: „Wann bekundet Gott mehr seinen Ruhm, wenn beschädigende Wesen sind oder wenn es deren keine giebt? Sicherlich wenn sie vorhanden sind, aber nicht beschädigen dürfen“ [2]). Dieser an sich schon tiefsinnige Gedanke scheint mir ausserdem noch gegen die gangbare parsische Ansicht zu polemisiren, welche die Existenz der Daêvas sich nicht anders, als für die sociale und sittliche Weltordnung nachtheilig denken kann.

Neben der geläuterten Annahme, dass die Auferstehung ausschliesslich durch den, mit unbeschränkter Machtvollkommenheit ausgerüsteten Schöpfer bewirkt wird, bildete sich nach dem Vorgang des Parsismus eine andere Vorstellung aus, die nämlich: dass der Messias sowie „alle durch frommen Wandel Ausgezeichnete bei der Todtenauferstehung thätig sein werden“ [3]). Ja es ist geradezu überraschend die typische Zahl der bei der Auferstehung wirkenden Gesalbten, ähnlich der parsischen Angabe auf 15 reducirt zu finden vgl. Succa 52 a.

Analog der ständigen von den „Heilern“ gebrauchten Redensart: „die neuzuschaffende Welt sei unverweslich, nicht faulend, immer lebend“ u. s. w., sagt auch der Talmud — Synh. 92 a: „Die Auferstandenen kehren nicht mehr zum Staub zurück“.

In gleicher Weise nehmen auch Talmud und Midrasch an: dass der Messias den menschlichen Generationsabschluss bilden werde, so dass des Messias Seele die letzte von den präexistirend gedachten Seelen sein werde: „der Sohn David's (der Messias) erscheint nicht eher, als bis die Seelen im Pleroma zu Ende gehen“ [4]) — Und Midrasch Levit. Rabba C. 15 wird sogar der Messias ganz so, wie es die Zendtexte thun, mit dem Urmenschen zusammengestellt [5]). Die mit der Ankunft des Messias zusammenfallende Welt

---

1) Vgl. m. Abhandlung S. 70 fg.

2) אימתי שבחו של הקב״ה בזמן שיש מזיקין או בזמן שאין מזיקין? הוי אומר בזמן שיש מזיקין ואין מזיקין

3) Vgl. Pesach. 68 a; Synhedr. 91 a: עתידין צדיקים שיחיו את המתים.

4) Vgl. Aboda Zarah 5 a; Midr. Jalk. zu Jesajas § 831: אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף

5) אין מלך המשיח בא עד שיכלו כל הנפשות שעלו במחשבה להבראות ואלו הן האמורות בספרו של אדם הראשון „der Messias-

ist, ähnlich der von Theopompus berichteten parsischen Annahme, von der Dauer von 6000 Jahren, die ebenfalls in drei Perioden eingetheilt werden. „Der Bestand der Welt beträgt 6000 Jahre; 2000 Jahre war diese wüste, 2000 Jahre vom Gesetz beherrscht, 2000 Jahre sind bestimmt für die Zeiten (Hazâre) des Messias“ [1]). Nach einer andern ausdrücklich als persisch bezeichneten Welteintheilung heisst es: „nach 4291 Jahren nach der Weltschöpfung wird die Welt verlassen sein. Diese Zeit füllen die Kämpfe mit den תנינים Drachen, die Kriege gegen Gog und Magog und die Hazâre der Messiasse aus — die Neuschaffung der Welt aber erfolgt erst nach 7000 Jahren“. Hiernach betrüge die Dauer der Welt von ihrer Schöpfung bis zu ihrer „Erneuerung“ einen Zeitraum von 11291 Jahren, was der Periode von: zrvâna-daregho-qadhata sehr nahe kommt. In der That erinnert schon die sprachliche Einkleidung dieses Satzes an dessen persischen Ursprung. Auch nach der parsischen Annahme wird die Schlange ضحاك von ihren Banden, mit denen sie an den Berg Demâvand gefesselt war, befreit und viel Unglück stiften, bis sie vom Sâm-Kĕrĕçâçpa besiegt wird [2]). Ebenso erinnert der in dem angeführten Talmudtexte genannte Kampf mit Gog und Magog (eine Collectivbezeichnung für verschiedene mächtige, aber rohe Völkerschaften) an die bereits mitgetheilte parsische Annahme von den gewaltigen und hartnäckigen Kriegen, mit denen die Menschen am Ende der Tage heimgesucht werden. Diese Kriege, von denen Sabb. 118a; Synh. 98b; Jalkut zu Maleachi § 595 ausführlich die Rede ist, wurden für so nothwendige Vorzeichen der messianischen Zeiten angesehen, dass es sprichwörtlich wurde: „Wenn Königreiche sich befehden, hoffe der Ankunft des Messias entgegen“ [3]). Wie das Jamâçp-nâme, so benennt auch der Midrasch Jalkut § 359 die sich bekämpfenden Königreiche: Die Perser, Araber, Römer [4]).

So wie ferner nach dem Jamâçp-nâme das Blut der Gefallenen Mühlen treiben wird: so lässt auch der Midrasch Jalk. Ps. § 869. „vom Blute der im Kriege umgekommenen Frevler Bäche füllen,

---

könig kommt nicht eher, bis die Seelen, deren Geburt von Gott berechnet ist, zu Ende sind; diese Seelen sind im Buche des ersten Menschen verzeichnet.“

1) .. בין גנזי פרס מצאתיה וכתוב בה לאחר ד׳ אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לבריאת של עולם העולם יתום מהן מלחמות תנינים, מהן מלחמות גוג ומגוג והשאר ימות המשיח ואין הקב״ה מחדש את עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה

2) Vgl. den Text bei Spiegel, A. U. a. a. O. S. 34. N. 1.

3) Cf. Genes. Rabb. C. 42: אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח

4) שנה שהמלך משיח נגלה בו כל מלכי אומות נתגרות זה בזה: מלך פרס מתגרה במלך ערבי, והולך מלך ערבי ליטל עצה מהם וחוזר מלך פרס ומחריב כל העולם

deren Wellen Alles dahinschwemmen, — und wird sogar der Vogel in der Luft in Ermangelung des Wassers vom Blutbache trinken müssen“ [1]).

So wie ferner nach der Tradition der Parsen dem Çaosh. noch zwei Propheten (Heiler) vorausgehen, welche die Messiaszeit einleiten und anbahnen: so auch nach dem Midrasch Jalk. Jesaj. § 305, 518: „Wenn Gott seine Majestät Israel wird zuwenden wollen, so thut Er dies nicht auf einmal, weil es so viel Gutes nicht ertragen könnte und plötzlich stürbe“ [2]). Daher müssen dem eigentlichen Messias zwei Vorläufer vorausgehen, in der Person des Messias Sohn Josef's, und des Messias Sohn Efraim's [3]). Indessen ist das Zeitalter ((ה)דר) [4]) dieser Vorläufer keine glückliche, „die Zahl der Jünger des Wissens verringert sich, Kummer und Drangsal lassen die Menschen verschmachten. Leiden und Plagen erneuern sich, und ein Verhängniss verdrängt das andere“ [5]). Noch ergreifender als das Jamâçp-nâme schildert der Talmud — Synh. l. c.; Sota 49 b — die Sittenverderbniss dieser Zeit. „Knaben beschämen Greise, diese müssen sich ehrerbietig erheben vor jenen, die Tochter widersetzt sich der Mutter, — es herrscht die Unverschämtheit eines Hundes“ [6]). — „Das ganze Reich verfällt dem Unglauben“ [7]) ונהפכה כל המלכות לדעת צדוקים —. In dieser Zeit trifft die Menschen noch grösseres Unglück. Gott sendet ihnen einen König, dessen Verordnungen unerbittlich sind wie die Haman's [8]): הק״בה מעמיר להם מלך שגזרותיו קשות כהמן. Ueberdies wird ein stellenweise

---

1) לעתיד לבוא נהרות יורדים מדם של רשעים והעוף בא לשתות מנחל של דם והנחל עושה גלים והגל בא לשוטפו

2) בשעה שהק״בה מגלה שכינתו על ישראל אינו נגלה עליהם בפעם אחת מפני שלא יכלו לעמוד באותה טובה וכפתע פתעום ימותו:

3) Vgl. ausführliches hierüber Succa 52 a; Midr. Jalk. l. c. Targ. Jonath. zu Exodus 40, 12; Cant. Cant. 4, 5; 7, 3; Raschi zu Jesaj. 24, 18; Ibn Esr. Ps. 80, 18.

4) Das hier oft genannte הדר dürfte begrifflich mit dem pers. هزار confundirt worden sein!

5) הדר שבן דוד בא תלמידי חכמים מתמעטים והשאר עיניהם כלות ביגון ואנחה וצרות רבות וגזרות קשות מתחדשות עד הראשונה פקודה שניה ממהרת לבא

6) Synh. 97 a.

7) צדוק ist hier, wie ich vermuthe, das aus dem Persischen auch ins Arabische übergegangene زنديق oder زنديك Ungläubiger, vgl. Vullers s. v. Vielleicht könnte man aber auch bei dieser völligen sachlichen Uebereinstimmung der mitgetheilten parsisch-talmudischen Stellen an eine Corruption des Wortes צדוק = צחק = ضحاك, der, wie erwähnt, nach dem Volksglauben um diese Zeit herrschen wird, denken?!

8) Ebenso erinnert der hier gar nicht passende Name des Königs (?) Haman weit eher an Hamâvend (vgl. oben).

andauernder Regen fehlen (cf. den Malkosch des Jamâçp-nâme), grosse Hungersnoth herbeiführen und es sterben Männer Weiber und Kinder"[1]).

Indessen tröstet R. Gidel, dass es mit Israel in den, dem Messias vorangehenden Zeiten doch nicht so arg bestellt sein werde: cf. Synh. 98 b: עתידין ישראל דאכלי שני משיח א"ל ר' יוסף פשיטא אלא מאן אכלי להו ? חלק ובלק אכלי לה. Dieser äusserst schwierige, meines Wissens noch nicht erklärte Satz ist auch nur durch das Vorhergehende verständlich. — Wie erwähnt, nahmen die Parsen an, dass am Ende der Tage „Wölfe und reissende Thiere" die Menschen anfallen und die von tausenderlei Plagen Geretteten zerfleischen werden. Diesem Volksglauben will der tröstende Ausspruch R. Gidel's entgegentreten. Der Sinn der Stelle wäre sonach: Israel werde in der Zukunft überdauern שני משיח [2]) die beiden Messiasse. Gewiss sagte zu R. Gidel R. Josef: wer denn sonst als Israel? „Weil, erwiederte R. Gidel, die Volksmeinung dahingeht: dass die Menschen durch: חלק ובלק, — was Raschi in einer Erklärung richtig mit בוקה ומבוקה ומבלקה des Nahum 2, 11 vergleicht, — reissende und zerfleischende Thiere getödtet werden."

Eine fernere Uebereinstimmung mit dem Jamâçp-nâme ist noch die, dass auch der Talmud als Vorzeichen der unmittelbaren Ankunft des Messias „die Finsterniss, welche d i e s e (bösen) Leute bedecken werde" angiebt cf. Synh. 99 a. לכי חפי להו חשיכה להנהו אנשי. So sprechen auch oft die Midraschim (cf. Genes. Rabba C. 3, C. 42; Tanchuma p. 16 u. s. w.) von einem n a c h der Ankunft des Messias sichtbar werdenden Lichte [3]).

Auch die mehrfach — Midr. Gen. R. C. 98; Midr. Jalk. zu Ps. § 682; Midr. Ps. zu C. 21 — genannte Behauptung, dass „der Messias drei Gebote (wohl jeder der Messiasse je ein Gebot) mitbringen werde," recurrirt auf die gleichlautende Annahme der Parsen, dass jeder Heiler einen noch nicht gekannten Nosk mitbringt (oben); nur fügen die Midraschstellen polemisirend hinzu „dass dies nur gegenüber den andern Völkern, nicht aber für Isr. gelte".

III. Ueber die parsisch-talmudische Lehre von der Auferstehung.

Seitdem Windischmann's „Zoroastrische Studien" veröffentlicht sind, wird wohl die auf die Autorität Burnouf's und Spiegel's sich stützende Meinung: „die Lehre von der Auferstehung der Todten (frashôkerete, pârsi = fraschégard) sei der altêrânischen Religion nicht bekannt gewesen", einer entgegengesetzten durch die von der

---

1) Synh. l. c.

2) Dass hier die Worte שְׁנֵי מְשִׁיחַ die b e i d e n M e s s i a s s e (Messias b. Josef und Messias b. Efraim) nicht die J a h r e des Messias besagen wollen — geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor.

3) Cf. auch unsere Abhandlung l. c. S. 70 fg.

Auferstehung sprechenden Texte begründeten Ansicht Windischmann's [1]) gewichen sein. Ebenso wenig braucht es ferner betont zu werden, dass der, freilich noch in mehr als einer Hinsicht änigmatische Bundehesh seinem wesentlichen Inhalte nach alt ist. Dies vorausgeschickt, können wir füglich von einer Darstellung der parsischen Auferstehungslehre, und weil letztere in den Grundtexten nur andeutungsweise [2]) und beiläufig erwähnt wird, von der Auferstehungslehre des Bundehesh reden. Wir werden daher bei unserer Parallele auch nur den Bund. resp. das 31. Cap. desselben, das von der Auferstehung handelt, vorzugsweise ins Auge fassen, und nur den von Spiegel (Einleit. in d. trad. Sch. d. P. II B. S. 244 fg.) transscribirten Theil ausziehen, der sich mit talmudisch midraschischen Aussprüchen vergleichen lässt.

Wir beginnen mit der Frage Zarathustra's:

איע תנן י ואת בורת מיא וגית מן איע ראואר נהגניית ריסתאחיג
גיגון דהוניית אנהומא פסאוו כנת: . . . .
אמת גורתאך דאת איע דר דמיך בנא פרינד ראואר רוסת פנן אפזון
אפאג דהוננת אמתם דר אורור רג דאת גונך גונך אמתם דר אורור
אפאניך מנדום אתאש יהבננת אסוגשנש אמת דר בורתאר הם פוס
יהבננת [illegible] גוית גוית פוכת ונאחן הון פאי יגשם וגוש
אפאניך מנדום פישך בנא דאת אמתם נר מיא פאי יהבננת בנא
תגית אפר יהבננת מנן זד גיתי מיא בורת תממן איעש כאמך וארית
. . . . . אינד מן נרמנשאן אמתם יהבננת פתש דושח וארתר
דהוננת איע ריסתאחיג כנתנן גים דר ריסתאחיג איאבארש גינון
נרמנשאן אית אמת נרמנשאן כנת רא דהוננת דהוניית מן דהוננת
מאם נכיר אמת זד רא דהוננת אדין בנא כנת וזד יהוננת גים
ראואר רא שאית כנתן . . . . . .

„Den Körper, welchen der Wind fortgetragen [3]), das Wasser fortgeführt hat, woher soll man ihn wieder machen, wie soll die Auferstehung der Todten statt finden?“ Darauf antwortete Ormazd: „Wenn durch mich das Getreide geschaffen wurde, das, wenn man es in die Erde legt, wieder aufwächst und mehr wird; wenn ich den Bäumen Adern gegeben habe nach ihrer Art; wenn ich

1) Vgl. vorzüglich S. 231 fg.

2) Cf. Vend. XVIII. 109. imem tê narem niçerenaomi imem mê narem niçrarâyaô upaçûrem frashôkeretîm „Diesen Mann übergebe ich dir, diesen Mann gieb mir wieder zurück bei der starken Auferstehung“ Yç. LXI, 8 dareghemaṭ aipi zrvânem upa çûraṅm frashôkerestîm hadha çûrayâo vaghuyâo frashô keretôiṭ „Die lange Zeit bis zur Auferstehung, nebst der hehren, guten Auferstehung“. Yç. XXX, 9 yôi îm frashem kerenaon ahûm „möchten wir diejenigen sein, die diese Welt neu machen werden“ (v. oben) vgl. ferner über die oft, Yç. XLV, 19; XLIX, 11, LXIV, 61 und sonst vorkommende Redensart: hyaṭ vaçna frashôtemem „wie es dem Willen nach am förderlichsten ist“. — Ausführlicher über die Auferstehung handelt Zamyâd-yast 11 fg.

3) Der Ausdruck, dass der Wind den Körper und die Seele der Bösewichter forttrage und verwehe, kommt auch Rosch-Hasch. 17 a und Midr. Jalk. 88 vor.

mit Bäumen und andern Dingen das Feuer geeinigt habe, ohne dass sie verbrennen[1]; wenn ich in die Mutter das Kind gelegt habe, je der Haut, den Nägeln, dem Blute, den Füssen, Augen, Ohren und andern Dingen ihre Verrichtungen angewiesen habe —; wenn ich dem Wasser Füsse gegeben habe, dass es laufe; die Wolken geschaffen habe, welche das irdische Wasser aufnimmt und herabregnet, wo ich will . . . . . . wenn ich jedes dieser Einzeldinge geschaffen habe: so war mir dies schwerer zu thun, als die Auferstehung zu machen, da ich bei der Auferstehung die Hilfe jener habe, die nicht da waren, als ich jenes schuf. Merke nun auf: Dies Alles ist einst gewesen und ich schuf es, und das was schon da war, sollte ich nicht wieder schaffen können?"

Alle hier beigebrachten Punkte kehren im Talmud und Midrasch wieder. Das Bild von dem Getreidekorn, das in den Schooss der Mutter Erde gelegt in zahlreichen Halmen aufschiesst, wird oft für den Beweis der Auferstehung urgirt cf. Synh. 90 b; Ketub. 111 b; Pirke DR. Eliezer C. 33: מה חטה שנקברת עֲרומה יוצאת בכמה לבושין צדיקים שנקברו בלבושיהן על אחת כמה וכמה „Wenn schon das Weizenkorn, welches nackt eingegraben wird, in mannigfachen Kleidern von Halmen aufschiesst — um wie viel mehr werden die Frommen auferstehen, die mit ihren Kleidern begraben werden." So wie der Bund. das Wunder der Auferstehung mit dem Wunder der Geburt und dem des Regens zusammenstellt: ganz so der Talmud Taanith 2 a; Synh. 113 a. . . . . . ג׳ מפתחות בידו של הקב״ה שלא נמסרה ביד שליח ואלו הן: מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים.

„Drei Schlüssel liegen in Gottes Hand, die keinem Gesandten anvertraut werden, diese sind 1. der Schlüssel des Regens, 2. des Geborenwerdens, 3. der Auferstehung", ähnlich Midr. Deuter. Rabba C. 7. und Gesen. Rabba C. 13, wo, ganz so wie im Bund., das Wunder der Auferstehung den beiden andern Wundern, als das leichtere, nachgesetzt wird. Aber alle diese Stellen haben den Zusatz: dass diese Schlüssel nur in Gottes Hand liegen — wie ich glaube, aus Polemik gegen die parsische Annahme des Bund., dass zur Auferstehung noch helfende Genien herbeigezogen werden.

Auch der im Bund. letztgenannte Passus kommt Synh. 91 a, fast möchte man sagen: als Uebersetzung vor. „Ihr Thoren! sagte ein Ungläubiger zu Gabiha b. Pesisa, ihr glaubet: dass eines Tages die Todten ins Leben zurückkehren; — stirbt doch der Lebende und der Todte sollte wieder leben? Thoren ihr! antwortete der Gesetzeslehrer, merke es Dir wohl: wer nicht war, ist; wer war,

---

1) Vgl. über „das Feuer in den Bäumen" das sog. urvâzista-Feuer unsere Abh. l. c. S. 33. — Auch nach der talmudischen Ansicht lodert in den Bäumen Feuer und ist es daher ein ganz consequentes Verfahren, wenn die jüdische Angelologie Gabriel, dessen Wesen Feuer ist (siehe das.), über das בישול פירות (Kochen, Reifen) Zeitigen der Baumfrüchte gesetzt sein lässt; cf. Synh. 95 b.

sollte der nicht von neuem sein können?!“ Ueber die Zeitdauer, in der die Auferstehung erfolgt äussert sich der Bundeh. wie folgt:
פנן **פנגאא הפת** שנת המאך ריסת ויראינד אמת מרתום מאם
דכרי־מנד מנג אארובג דרונד מרתום כנא איש מן תממן רארא
אנכיגינד איעשאן גאן בנא נזרנית אחר אמתשאן הרוספ חאן י
אסתאומנד תנן כרפ ראואר דהונד אדינשאן אינך בנא יהבנד.
„In 57 Jahren werden alle Körper gebildet sein. Wenn die Menschen sich hinstellen (aufstehen) Gute und Böse, so steht jeder da auf, wo er seinen Geist ausgehaucht hat. Wenn die ganze bekörperte Welt ihren Körper erhalten haben wird, macht man die A r t e n. Was zunächst die Zahlangabe von 57 Jahren angeht, so ist nicht abzusehen, warum gerade in s o v i e l e n Jahren die Auferstehung vollendet werden soll. Windischmann a. a. O. S. 242 meint „es sei eine Parallele zur Geschichte des Menschengeschlechtes, wo 50 Jahre verlaufen, ohne dass Meschia und Meschiane zeugen, worauf sie dann 7 Paare hervorbringen, welche 7 Jahren entsprechen.“ Ich wage eine andere Vermuthung aufzustellen, und für die Leseart **פנגאא הפת** = 57 die Conjectur: **פנג הפתאת** = 75 vorzuschlagen. Wir hätten dann eine symbolische Zahl, die an die Schöpfungszeit des Menschen erinnert, welche — nach Âferîn-Gahanbâr 19 —, 75 Tage betrug. Eine solche Reminiscenz bei der N e u s c h ö p f u n g des Menschen wäre zum mindesten gut gewählt. An diese Reminiscenz würde sich aber noch eine zweite knüpfen, nämlich die ebenfalls 75 Tage dauernde Schöpfungszeit der Pflanzen vgl. Rivaïet (bei Spiegel trad. Sch. d. P. II B. S. 162)[1]:
در آفرایدن گیتی نخست آسمان پیدا کرد باندازهٔ بیست وچهار در
بیست وچهار هزار فرسنگ بالا تا بگروثمان برسد بر شدن بر روی آسمان
وبعد از چهل وپنج روز آب پیدا بکرد وبعد از شصت روز از آسمان وآب
زمین پیدا بکرد وبعد از هفتاد وپنج روز نباتهای بزرگ وخورد پیدا
کرد. „Beim Schaffen machte er (Ormazd) zuerst den Himmel, eine Strecke von 24 mal 24000 Farsangen würde das Hinaufsteigen bis oben zum Gorothmân betragen. Nach 45 Tagen machte er das Wasser, nach 60 Tagen aus Himmel und Wasser die Erde, n a c h 7 5 T a g e n d i e g r o s s e n u n d k l e i n e n P f l a n z e n“. Die Vermuthung, dass auch an die Schöpfungszeit der Pflanzen erinnert werden soll, scheint mir um so annehmbarer, als ja, wie wir unten sehen werden, die Auferstehung nur mit Hilfe der Haomapflanze ermöglicht werden kann.

Um nun auf die jüdischen Quellen zurückzukommen, gestehe ich, das Moment der Zeitdauer, während welcher die Auferstehung

---

1) S. 164 ist in der Uebersetzung dieser Rivaïet-Stelle Zeile 3 v. unten 75 für 57 zu emendiren.

vor sich gehen soll, nicht belegen zu können. — Im Uebrigen konnte auch der Talmud diese Ansicht nicht acceptiren, da vom streng monotheistischen Gesichtspunkte betrachtet, bei einer nur durch Gott zu bewerkstelligenden Auferstehung, die nicht wie im Parsismus auf dem Wege einer Arbeit, sondern einer, mit dem göttlichen Willen zusammenfallenden That vor sich geht — von einem Zeitmass nicht die Rede sein darf. So zeigt uns denn auch dieses negative Beispiel, wie der Talmud mit einem nur ihm eigenen Repulsionsvermögen bei der Entlehnung alles das ausschloss, was sich nicht monotheistisch gestalten und mit dem jüdischen Geist in Einklang bringen lässt!

Dahingegen begegnen wir im Midrasch der andern mitgetheilten Ansicht, dass bei der Auferstehung die Arten und Classificirungen der Menschen, je nach ihrer bei Lebzeiten eingenommenen Rangstufe, festgestellt werden. cf. Midr. Jalkut Jesajas § 316: כשחידש הקב״ה את עולמו עומד בעצמו ומסדר סדרן של חסידים, סדרן של מלכים, סדרן של נביאים . . . „Bei der Neuschaffung der Welt wird diese von selbst feststellen die Classe der Frommen, der Könige der Propheten". Hiermit übereinstimmend nimmt auch Talmud Synhedr. 92a folgerichtig an: dass die Menschen mit den bei ihrem Erdenleben ihnen anhaftenden körperlichen Gebrechen aufstehen werden, von denen sie erst dann geheilt werden, nachdem sie in ihrer Individualität erkannt worden sind.

Nachdem der Bund. vorausschickt, dass die Auferstandenen in einer grossen Versammlung (?Gerichtstag) zusammenkommen werden, fährt er fort: דר זך אנגמן ארובו מנן פנן גיתי דרונד דוסת דהונת דרונד גרגית מן זך ארוב איע גים אמת דר גיתי מן כונשנן ניוד י בנפשמן ורגית ר אכאס ראכנת את זך י ארובו נרמן רא אכאסינית ארינש פנן זך אנגמן (שרם) איתונן אפאית ותארתנן אחר ארובו מן דרונד גויתאך נהגנד אחר ארובו נר גרותבאן ודרונד ראואר נר דושאו רמיתנד. „In jener Versammlung wird es sein, dass ein Bösewicht, weil er mit einem Reinen in dieser Welt befreundet war, gegen den Reinen klagend spricht: Warum, als wir noch im irdischen Leben waren, hast Du mir von den guten Werken keine Kunde gegeben? Hierauf wird dieser Fromme ihm keine Antwort geben, und jener wird in dieser Zusammenkunft vor Schmach vergehen müssen. Darauf werden sie den Frommen von dem Bösen trennen, die Frommen bringt man in den Himmel (Gorothmân), die Bösen wirft man zurück in die Hölle".

Ein zutreffendes Analogon hierfür giebt Midrasch Rabba Kohelet 1, 15 und Midr. Jalkut zu Kohel. § 967. „Es geschieht oft, dass eine Rotte Uebelthäter sich zum Bösen gesellen, der eine unter ihnen stirbt unbussfertig, der andere bereut seine Sünden, übt Gutes und wird einst aufgenommen in die Reihen der Seligen. Am Gerichtstage erblickt nun der Sünder seinen ehemaligen Mitschuldigen gerettet und ruft: ist das Gerechtigkeit?! Der Bussfertige giebt ihm keine Antwort. — Da krümmt sich der Bösewicht

und ruft: Lasset mich hinein, dass ich zum mindesten die Grösse meines Genossen sehe. Thor! antwortet man ihm, in die Versammlung der Gerechten tritt der Frevler nicht ein, in die Gemächer der Reinen tritt nicht der Unreine.“

Der Passus von der „Strafe der drei Nächte“ und dass dem Çosiosch 15 Männer und 15 Mädchen bei der Auferstehung zu Hilfe kommen werden — ist bereits oben angemerkt worden. Hierauf fährt der Bund. fort: אַחַר אָתָאש אֵרְמוּשְׁתִּינְן אַיוֹשַׂסְת כּוֹפָאן גַרָאן וְתָאגִינְד פַּנְן דַמִיךְ׃ רוּת ה(ו)מָאנָאך דְכוּיֶמַנְנִית אַחַר הַרְוִסְף מרתום דר זַךְ אַיוֹשַׂסְת ׃ וְתָאחתַךְ׃ בְנָא וְתָארִינְד וּדְכִיָה בְנָא דְהוּנִנְד בַנְן אָארוּבוּ אַדִינַשׁ אַנְדוּ מַיְמַמַנְנִיתוֹ(ית) גִיגוּן אֶמַת דַר שִׁירִי גְרַם הַמָאךְ׃ רוּבִית אֶמַת דַרְוַנְד אַדִינַשׁ פַּנְן זַךְ אָוִינַךְ מַיְמַמַנְנִית אַיע פַּנְן גִיתִי דַר אַיוֹשַׂסְתִי וְתָאחתַךְ׃ הַמָאךְ רוּבִית אַחַר פַנְן מַהַסְת דוּשָׁארְם הַרְוִסְת מַרְתוּם נַר אַמַ(רְגַשׁ) דָאמְתַנְנְד. „Dann werden im Feuer Armuçtîn die Metalle der Berge und Höhen schmelzen und auf der Erde wie einen Strom bilden — dann lässt man alle Menschen wie durch geschmolzene Metalle hindurchgehen, damit sie rein werden. Wer rein ist, dem wird es scheinen, als ob er in lauer Milch wandle, wer schlecht ist, dem wird es vorkommen, als ob er in der Welt durch geschmolzene Metalle ginge, dann werden in grosser Glückseligkeit alle Menschen zur Unsterblichkeit gelangen.“

Auch Talmud und Midrasch sprechen wiederholentlich von einem einstigen durch die Sonne bewirkten Feuerbrand, der die Frevler verzehren, die Guten aber läutern, heilen, ja erfreuen wird. cf. Aboda Zar. 3a; Nedar. 8b, detaillirter Midr. Genes. Rabba C. 7; Midr. Jalk. Maleachi § 593, אין גיהנם לעתיד לבוא אלא הק״בה מוציא חמה מנרתיקה (*ναρθήκιον*) צדיקים מתרפאין בה רשעים נידונין בה — ולא עוד אלא שמתעדנין בה. „In der Zukunft [1]) giebt es keine Hölle mehr, sondern Gott wird die Sonne aus ihrem Behälter ziehen, die Frommen werden durch sie geheilt — geläutert — die Bösewichter gerichtet — noch mehr die Frommen ergötzen sich an ihr.“

Nicht nur einzelne Menschen, auch gottlose Völker werden durch Feuerbrand gerichtet werden. „So gewiss die Sonne aus Feuer besteht, so gewiss werden (gottlose) Völker durch Feuer gerichtet“. מה חמה של אש כך הם (כותים) עתידין לידון בה Midr. Rabba Exod. C. 15; ferner heisst es Jalk. Samuel § 161: „Das 4. Reich, das sich überhoben hat, wird gerichtet durch Feuer“. מלכות רביעית שעלתה עצמה נידונה באש ausführlicher Jalk. Jesajas § 304.

— Nachdem sich die Anverwandten bei der Auferstehung gegenseitig erkannt haben, trägt sich folgendes zu: אַנְשׁוּתָא הַמָאךְ הַם בָארָא דְהַוַנְנְד בּוּרַנְד סְתָאיִשְׁנְן נַר אַנְדוֹמָא וַאמְשׁוֹסְפַנְדָאן גְרִינְד

1) Dass hier die Zukunft, wie im Bundeh., die Zeit nach der Auferstehung gemeint ist, bemerkt schon der Commentator ר״ן z. St.

אַנְהוֹמָא פַּנְן זַךְ גָאס הַנְגַרְתִינִית דָאם דְהַוֹנְנִית אַיַעַשׁ כָאֵרִי מְאַם רָא אַפַּאַיִת כַּנְתַּנְן דַר זַךְ מַנְנְשָׁאן רִיסְתְ וִירָאסְתְ כָאֵרִי מְאַם רָא אָפָּאִית כַּנְתְ יַגְשְׁנְי פַּנְן רִיסְתְ וִירָאַיֵשְׁנְשׁ סוֹשִׁיוֹס רְוַתְמַן אַיַאבָארָאן נְהַגַנְיִת תוֹנָא הַדַאַיאִישׁ פַּנְן זַן יַגְשְׁנְן וכוּשִׁינְדְ מַן פָאַי(?) זַךְ תוֹנָא והוֹם סְפֵּית אוֹשׁ וִירָאַיַנְדְ נַר הַרְוֹסְף מַרְתוּם יְהַבַנְנְד וַהַרְוֹסְף מַרְתוּם אַאוֹשׁ בַּנְנְדְ נְדַהָמָאךְ הָמָאי רוּבְשְׁנְשׁ. „Die Menschen erheben alle zusammen ihre Stimme und erheben ein Lobgebet ein grosses an Ormazd und die Amschaçpands — Ahura wird auf seinem herrlichen Thron ohne Schöpfung sein. Zur Zeit, wo die Leichname werden geschaffen sein, braucht er mehr keine Werke zu vollbringen. Den Yaçna bei der Wiederbelebung verrichtet Çosiosh; — man schlachtet den Stier Hadhayaos bei diesem Opfer. Von den Füssen dieses Stieres und dem weissen Haoma bereiten sie das Leben (Sp.: Verstand) und geben es den Menschen und alle Menschen werden unsterblich sein immerdar“.

Indem wir hinsichtlich des letzten Passus der citirten Bundeheschstellen über den Stier Hadhayaos und den weissen Haoma auf den Anfang b) und c) verweisen — bemerken wir hier nur, dass auch nach dem Midr. Jalkut Pentat. § 535; Jalk. Samuel II § 161; Levit. Rabba C. 13 und sonst bei der Auferstehung ein Stier שׁוֹר הַבָּר oder בהמות geschlachtet und den Frommen zur Speise gereicht wird. Auch der im Bund. und den Zendtexten häufig genannte weisse Haoma war dem Talmud und Midrasch begrifflich wenigstens nicht unbekannt, da sie ebenfalls die Auferstehung durch „himmlischen Thau“ vollziehen lassen cf. Sabbat 88 b; Chag. 12 b, Midr. Jalkut §§ 296, 375, 553, 748, Pseudojanathan zu Ps. 68, 10. Den citirten Stellen zufolge wird dieser Thau im Himmel (Araboth) bewahrt und ist so wie Haoma nach dem Minokhired von unzähligen Fravashis, so nach den jüdischen Quellen von der schützenden Nähe der Ophanim, Cherubim und Chajothengel, umgeben.

So wie der Bund. nach der Auferstehung alle Menschen ein Lobgebet verrichten lässt, so werden auch nach Synh. 91 b „alle Propheten einstimmig in ein Lobgebet ausbrechen“. עֲתִידִין כל הנביאים כלן אומרים שירה בקול אחד ausführlicher Jalkut Jes. § 296 „Gott wird die in der Hölle gepeinigten Sünder begnadigen und sprechen: diese Unglücklichen haben schon sehr gelitten, sie fehlten durch die böse Versuchung. — Sofort nehmen hierauf die Engel (Michael und Gabriel) die Sünder liebevoll an die Hand, wie ein Mann den andern aus der Grube zieht, so bringen sie die Verdammten aus der Hölle hervor [1]), und waschen, reinigen und heilen sie von ihren Wunden, bekleiden sie mit kostbaren Gewändern und führen sie vor den Schöpfer und die Schaaren der Seli-

---

1) So wie die Seelen der Bösewichter nach dem Vorgang des Parsismus in die Hölle gezogen werden (v. oben), so lässt auch der Midrasch consequent dieselben aus der Hölle ziehen.

gen hin und insgesammt erheben sie ein Lobgebet“ [1]). Den Gedanken des Bundehesch, der übrigens schon bei Plutarch vorkommt [2]), dass Ormazd nach der Auferstehung keine Werke mehr verrichten werde — drückt der Midrasch in monotheistischer Fassung folgendermassen aus: שמים וארץ העתידין להבראות כבר הם ברואים משׁשת ימי בראשית „Himmel und Erde, die nach der Auferstehung ins Leben treten sollen, sind bereits von der Schöpfungszeit her fertig“ — Jalk. Jes. zu C. 42, 9 — so dass also Gott keine Neuschöpfung vollziehen wird.

So wie ferner der Bundehesch den Heiler Çosiosh und seine Genossen den Yaçna vollziehen lässt: so werden auch nach Midr. Rabba p. 142 b. die Erzväter und David (die ja auch bei der Auferstehung als Genossen des Messias erscheinen werden v. oben) eine Liturgie vornehmen. „Bei der Wiederbelebung der Welt giebt Gott Edensfrüchte dem Michael, dieser reicht sie dann Gabriel, dieser den Erzvätern bis sie an David gelangen, wobei sie den Segensspruch verrichten.“

Der Bund. schliesst seine Betrachtung mit folgenden tröstenden Worten: דַמִיךְ דוֹשָׁאו רָאוָאר נַר פְרָאאוֹשׁ י גֵיהָאן דָאִיתִינְנִיתוֹ דְהַוַנְנִית פְרַשְׁכַנְת דַר חָאנָאן פַנְן כָאמַד גֵיהָאן אַמַרְג נְד הַמָאךְ הַמָאךְ רוּ בַשְׁנִשׁ דַנְמַנְב דְמַנְנִית אִיעַ דַנְמַן דַמִיךְ אַנָאסָאר חוּשף בְנָא כוּף י גְיָאתִג . . . כַר דְארָא דָאסִינְנַשְׁנִשׁ פְרוֹת דָארִינְדְרָא דְהַוַנְנִית. „Das Land der Hölle wird wieder der Fröhlichkeit der Welt zurückgegeben. Es ist Wachsthum in beiden Welten eingetreten, sie sind nach Wunsch unsterblich für alle Ewigkeit. Es

---

1) Eine überraschende Aehnlichkeit hat diese Stelle mit folgender aus dem Sadder Bund. (bei Spiegel, l. c. S. 177): وبعد ازان پاکیزه شوند وپس بباخشاید ورحمت کند دادار وه افزونی هر کس را که اندام سوخته باشد فرمان دهد تا آن نشنها نا پدیدار شود ومردم همه درست وپاکیزه از پیش دادار اورمزد بایستند اورمزد جمله مردم را هم چون جامهای که شب چهارم بر درون نهاده باشند اگر ابریشم اگر دیبا اگر برده هم بدانگونه بدهند تا در پوشند „nachher (nach der erlittenen Strafe) sind sie rein. Dann verzeiht ihnen der gute gerechte Schöpfer, er giebt den Befehl, dass von denen, deren Glieder verbrannt sind, die Zeichen (der Wunden) verschwinden und dass die Menschen alle gesund und rein vor dem Schöpfer Ormazd dastehen. Ormazd wird auch allen Menschen Kleider von der Art geben, wie man sie in der 4ten Nacht auf den Darûn legt — Seide oder Brocat oder Burda — damit sie sie anziehen.“

2) De Iside et Os. C. 47 . . . . τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠ ρ ε μ ε ῖ ν καὶ ἀ ν α π α ύ σ ε σ θ α ι χρόνον, καλῶς μὲν οὐ πολὺν τῷ θεῷ ἄσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον. „Der Gott, der dies (das Auferstehungswerk) vollbringen werde, sei ruhig und raste eine Zeit, die allerdings etwas lang ist, dem Gotte aber wie einem schlafenden Menschen mässig (erscheint).

heisst auch: „die Erde werde frei von jeder Unreinigkeit sein; die Erhebung der Berggipfel werde niedersinken und nicht mehr sein". Auch nach den bereits oben angegebenen Talmudstellen Abod. Zar. 3 b; Nedarim 8 a; Midr. Genes. C. 6. und das. C. 26; Jalk. Jesaj. § 296 u. s. w. wird einst die Hölle verschwinden und das Böse dem Guten, das Unreine dem Reinen Platz machen. Ebenso spricht auch der Talmud von einer sehr grossen um diese Zeit eintretenden Fruchtbarkeit; vgl. Ketub. 111 b. עתידה כל אלני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות. „In der Zukunft werden alle unfruchtbaren Bäume in Palästina Früchte tragen", vgl. das. 112 a, ferner Sabb. 30 b hyperbolisch: עתידים אלנות שמוציאין פירות בכל יום „Einst werden Bäume t ä g l i c h Früchte zeitigen", das. בברכתיה כל ארץ ישראל בית סעה עושה ה׳ רבוא כורין „Einst wird das gelobte Land so gesegnet sein, dass ein Acker, auf dem eine Seah Frucht gesäet ist, fünfmal zehntausend Chur trägt".

Der letzte etwas dunkle Passus des Bund.: „es heisst, die Erhebung der Bergesgipfel werde niedersinken und nicht mehr sein", was nebenbei gesagt an Jesajas 40, 4 anklingt, zielt wahrscheinlich auf eine einstige Umgestaltung der Erde ab, welche mit der Senkung der Berge gleichsam sich erheben wird. In der That wiederholt sich diese Ansicht in dem unterlegten Sinn, auch im Sadder Bund. l. c.: وچون دادار اورمزد جمله مردمان جامه داده باشند وزمين جمله هامون شود چنانكه هيچ كوه نباشد بخوشى هم چون بهشت شود وبالاتر شود چنان كه نزديك كروثمان شود وفراختر ازين كه هست بباشد „Wenn nun der Schöpfer Ormazd allen Menschen Kleider gegeben haben wird, und die ganze Erde eben sein wird, so dass kein Berg auf ihr ist, so wird sie an Schönheit dem Paradiese gleichen. S i e w i r d m e h r i n d i e H ö h e s t e i g e n, s o d a s s s i e i n d e r N ä h e d e s H i m m e l s i s t, u n d w i r d a u c h w e i t e r s e i n, a l s s i e j e t z t i s t."

Hiermit ganz übereinstimmend äussert sich auch der Midrasch Jalk. Jesaj. § 330. „In der Zukunft wird Gott vor den Israeliten ebnen die Wege, die Berge senken, die Thäler erhöhen" עתיד הק״בה משפיל לפניהם את ההרים וכן כל מקום שהוא עמוק מגביהו —. Ebenso wird ferner das. § 362 und Baba Bath. p. 75 b. von einer bedeutenden Erhöhung und Erweiterung der Erde gesprochen. Midr. Cant. Cant. p. 274 a wird sogar beinahe die Uebersetzung der so eben ausgezogenen Sadder Bundeheschstelle mitgetheilt: „Einst werde sich Jerusalem erweitern und werde in die Höhe steigen, so dass es reichen werde bis an den Thron der Gottesherrlichkeit (des Himmels)" עתידה ירושלים להתרחב ולעלות ולהיות מגעת עד כסא הכבוד.

Anhang.

a) Die Ansicht, dass der Himmel des Eden aus Edelsteinen bestehe, ist, wie ich mit Bestimmtheit glaube, ebenfalls aus dem Persischen herübergenommen. Dieselbe Ansicht finden wir ausgesprochen im Anfang des 31. C. des Bundehesch, wo es heisst: איע אמתם אסמאן אפיסתון פנן מינוי דכוימננשנש ריגד גוהרד רושן מן גוהר י. „Wenn durch mich der Himmel ohne Säulen auf himmlische Weise von kostbarem Stoffe glänzend, von dauerhaftem Stoffe ist". — Nach dem Minokhired p. 136 „ist der Himmel aus stahlfarbigem Stoffe gemacht, den man auch Diamant nennt". Text bei Spiegel Commentar über das Avesta p. 449.

Diese Ansicht, dass der Himmel aus Edelsteinen besteht, war so geläufig, dass das Zend: Himmel und Stein mit einem und demselben Worte: açman bezeichnet. cf. yt. 17. 20; açma katomaçâo „ein Stein von der Grösse eines Kata", ähnlich Vend. XIX, 13 açânô zaçta drazhimnô katômaçaghô heñti „Steine in der Hand haltend von der Grösse eines Kata sind sie." — Dahingegen Vend. das. 118: nizbayêmi açmanem qanvañtem „ich preise den glänzenden Himmel"; Mehr yt. 95 vîçpem imaṭ âdidhâiti yaṭ añtare zańm açmanemca „der (Mithra) alles dieses umfasst, was zwischen „Himmel" und Erde ist". In dieser Bedeutung kommt açman noch an zahlreichen Stellen vor. Vgl. Justi s. v.

Wir gehen nun einen Schritt weiter und behaupten, dass der im Texte angegebene Midrasch ausser dem Begriffe: dass der Himmel des Edens aus Edelsteinen bestehe, auch das persische Wort qadhâta, welches ein stehendes Epitheton des Himmelsgewölbes thwâsha (np. سپهر Sapphir?), (cf. vd. XIX, 44. 55; yt. 10. 66), des Himmels: miçvâna (vd. das. 122; Sir. I, 30; II, 30), des anfangslosen himmlischen Lichtes anaghra raocâo (vgl. a. a. O.; yt. 12, 35, 17, 41) ist — gleichfalls mit herübergenommen und in das weichere כַּדְכֹּד assimilirt hat. Auf diese Weise ist das ursprünglich im Zend als blosses Prädicat des Himmels gefasste qadhâta mutatis mutandis als Nomen in der Bedeutung: „Edelstein" gebraucht. Uebrigens kommt כדכד noch Ezech. 27, 16 und Deuterojesajas 54, 12 vor. Der in letzterer Stelle stehende Ausdruck: ושמתי כדכד שמשתיך erinnert lebhaft an den zendischen Begriff: anaghra raocâo qadhâtâo.

b) Bei der für unsere Parallele wichtigen Vorstellung über den im Bundeh.-Texte nur flüchtig erwähnten Hudhayaos und den weissen Haoma, sehen wir uns genöthigt über diese, so weit es unserem Zwecke förderlich ist, einige Bemerkungen nachzutragen.

Hudhayaos, nach Windischman (Zoroast. Studien S. 252; siehe auch das folg.) etymologisch aus sk. sah = tragen und ayus = Leben, also: der das Leben trägt oder: „der Geduldige" zu erklären, wird Bund. p. 37, 16 und 45, 19 mit Çarçaok oder Çarçûk identificirt.

Dieses Wort zerlegt Windischmann a. a. O. in çar = Kopf + çaoka = Nutzen; çarçaok würde also Kopf des Nutzens = „nützlicher Kopf" bedeuten. Da im Persischen auf die richtige Definition der Eigennamen, in unserer zu ziehenden Parallele aber ganz besonders auf die Erklärung des in Rede stehenden Namens viel ankommt: erlauben wir uns, unbeschadet der von Windischmann nur nebenbei erwähnten Definition einen zweiten Erklärungsversuch anzustellen.

Der 1. Theil des Wortes, nämlich çar, ist jedenfalls = Kopf (np. سر); nur möchten wir lieber çar = çarô im übertragenen Sinne Haupt = Herrschaft nehmen. In dieser Bedeutung kommt das Wort an zahlreichen Stellen des Zend vor cf. Yç. XXXI, 21: qâpaithyâṭ khshathrahya çarô „der das Haupt seines Reiches ist"; das. 7. 34. tavacâ çarem „unter Deine Herrschaft" vgl. noch das. XIII. 14; XLVIII, 9. u. s. w.

Den zweiten Theil: çaoka oder çûka glaube ich als Adjectiv-Derivat der Wurzel çuc (Vend. II, 21, IX, 195, Yç. XXXII, 14 u. s. w.) brennen, leuchten, fassen zu dürfen. Çûka in der Substantivbedeutung: Licht kommt beispielshalber Mihr yt. 23 vor: apa cashmanâo çûkem „weg von den Augen das Licht" (Sehen); ferner noch Bahr. yt. 33; Din. yt. 13. und bestimmter Mihr yt. 107. ughra vazaiti khshathrahê, çrîra dadhâiti daêmâna dûrâṭ çûka dôithrabyô „Gewaltig an Herrschaft fährt er (Mithra), schönes Licht (der Augen: Spiegel: Sehkraft) von fern leuchtend giebt er den Augen". Mit çûka hängt wohl unstreitig zusammen çûca das Reine, Klare cf. Yç. XXX, 2. çraotâ géus âis vahistâ avaênatâ çûca managhô „Es höre mit den Ohren das Beste, es sehe das Klare (Reine) mit dem Geiste". Çarçaok = çarçûk hiesse demnach: die Herrschaft des Lichts, oder die Herrschaft des Reinen, Klaren, concret: der Leuchtende, Klare, Reine — eine Definition, die auch sachlich in dem 31. C. des Bund. gut passen würde, wo bei der mit Reinigung (durch den Feuerbrand) vorgenommenen Auferstehung der Stier der Reinheit geschlachtet wird. Der im Texte stehende Hudhayaos = Geduldige dürfte ein blosses Epitheton des Çarçaok sein und vom Verfasser des Bund. im Hinblick darauf, dass der Stier geschlachtet wird, vorsätzlich gewählt sein! Den Schlüssel zu der Definition, dass Çarçûk der Klare, Reine, Leuchtende und Hudhayaos ein blosses Prädicat des Stieres ist, giebt uns folgende Bund.-stelle. S. 40. 15 heisst es nämlich: Von Anfang der Schöpfung hat Ahura wie drei Lichter geschaffen, unter ihrer Bewahrung und ihrem Schutz sind die Welten alle gewachsen. Unter der Herrschaft des Tahmuraf nämlich, als die Menschen auf dem Rücken des Stieres Çarçûk von Ganiras zu den übrigen Keshvars übersetzten und der Wind in einer Nacht mitten im Meere die Feuerbehälter (d. h. das Feuer in den Behältern) auslöschte, welches man nämlich auf dem Rücken des Rindes an drei Orten

gemacht hatte, welche der Wind sammt dem Feuer ins Meer warf: da erschienen statt aller drei Feuer jene drei Lichter auf dem Ort des Feuerbehälters auf dem Rücken des Rindes, bis der Tag kam und die Menschen auf dem Meere weiter fuhren und Ǵim in seiner Herrschaft hat alle Werke mit Hilfe dieser drei Lichter (Feuer) besonders gefördert". Wie der Schlusssatz dieser Stelle ausdrücklich hervorhebt, war die Bedeutung dieser drei Lichter von ungeheurer Tragweite — und Çarçûk kommt das indirecte Verdienst zu, diese Lichter erhalten zu haben, insofern er in jenem kritischen Augenblick der Gefahr im buchstäblichen Sinne Träger der Lichter war, und solchergestalt den Namen: Herrschaft des Lichtes oder: der Leuchtende, Klare wohl verdient. Aus dieser Stelle erhellt aber auch gleichzeitig, dass Çarçûk von ebenso grosser Geduld als physischer Stärke gewesen sein musste — was auch Bund. das. 37. 16 ganz besonders pointirt, wenn er berichtet: „auf dem Rücken des Rindes Çarçûk gingen neun Gattungen von Menschen".

Fassen wir die hauptsächlichen mythologischen Züge über Çarçûk zusammen: so ergeben sich uns folgende Punkte a) Çarçûk — dessen Epitheton Hudhayaos = geduldig ist — wird bei der Auferstehung geschlachtet und den Frommen zur Speise gereicht; b) ist ein Stier von Riesengrösse und Stärke, wozu noch c) der Punkt hinzutritt, dass Çarçûk, nach Bund. p. 20, 3; 28, 13, siehe Wind. l. c., — „ursprünglich mit seinem Paare geschaffen wurde, und zwar ein Mann und ein Weib".

Eine unverkennbare Aehnlichkeit mit diesem so eben geschilderten fabelhaften Stier Çarçûk hat der in Talmud und Midraschim oft genannte Stier: mit Namen: שור הַבַּר oder בהמות, welch letzterer Name aus Hiob 40, 15 herübergenommen ist. Was zunächst die Etymologie des Wortes שור הבר angeht, so hat man bisher הבר in der Bedeutung: wild genommen nach Analogie des תרנגול ברא der „wilde" Hahn. Diese Uebersetzung scheint uns jedoch durch nichts motivirt zu sein. Vielmehr sind unserem Dafürhalten nach die den persischen fabelhaften Wesen nachgebildeten sagenhaften Figuren in ihrer Namensbezeichnung entweder aus dem persischen Namen corrumpirt, wie wir dies in unserer schon genannten Abhandlung von בריכני = Vâraghna; und ברהדיא = barezhdi = barezaidhi (S. 101 fg.) gezeigt haben, oder sie sind Uebertragungen der persischen Namen in begrifflich verwandte hebräische oder chaldäische. Dies ist auch mit שור הבר und תרנגול בְּרָא der Fall. So sind wir jetzt zu der Ueberzeugung gekommen, dass der S. 83 N. 3 unserer Abh. mit Çînamrû sachlich vollkommen identische Vogel תרנגול ברא etymologisch nichts anderes als die chaldäische Uebersetzung des ersteren ist und Hahn des Korns, des Samens bedeutet auf Grund der (das.) angegebenen Belege.

Dieselbe Analogie bietet auch שור הבר [1]), welches eine blosse Uebersetzung des Çarçûk ist und der „r e i n e O c h s“ bedeutet. Hierin bestärkt uns noch eine Stelle im Pseudojonathan zu Ps. 50, 10. wo es heisst „für die Zeit der Auferstehung sind bestimmt für die Frommen r e i n e Thiere, namentlich der תור בר [2]), der täglich an tausend Bergen weidet“. ועתדית לצדיקיא בעיריא דכין ותור בר דרעי בפל יומי טורין אלפא — Aber auch s a c h l i c h steht unserer Parallele des שור בר mit Çarçûk nichts entgegen.

So wie von Çarçûk heisst es auch in den schon im Texte mitgetheilten Stellen von שור הבר, dass er nach der Auferstehung g e s c h l a c h t e t und den Frommen zum Mahl dienen wird. So wie Çarçûk ist auch Schor Habar ein Riesenthier, das „auf tausend Bergen weidet (nach der poetischen Ausdrucksweise des Psalmisten C. 50, 10 buchstäblich gedeutet) und sein Futter verzehrt“ Targ. z. g. St. Levit. Rabba C. 22; Pirke D. R. Eliezer C. 11. בהמה אחת היא ורבוצה על אלף הרים אלף הרים מגדלין לה כל מיני עשבים והיא אוכלת. Endlich wird so wie von Çarçûk, so auch von Schor Habar besonders hervorgehoben, dass er bei der Schöpfung als Mann und Weib ist geschaffen worden. Hierin dürfte auch unseres Erachtens der Erklärungsgrund liegen, dass Schor Habar wegen dieser seiner Dualität mit dem Hiob 40, 15 als Pluralbildung vorkommenden Worte: בהמות identificirt wird; vgl. hierüber ausführlich Tractat Baba Bathra p. 74 b. —

c) In dem angegebenen Bundeheschtexte heisst es ferner, dass ausser dem zu schlachtenden Stier Hadhayaos noch der weisse Haom zubereitet wird, um die Auferstehung zu ermöglichen. Dass die Haomapflanze, Vend. XX. 15; Ormazd yt. 44 auch Gaokerena genannt, schon in der ältesten Zeit éranischer Mythenbildung als ein Mittel der Auferstehung angesehen wurde, zeigt schon die merkwürdigste Analogie, die zwischen der Sagengestaltung des Haoma im Zendavesta und des Soma der ältesten brahmanischen Lehre herrscht [3]). Aus der genannten Vendidadstelle geht auch in der That hervor, dass Ahuramazda gleich bei der Schöpfung der Pflanzen auf die einstige hohe Verwendbarkeit des Haoma Rücksicht genommen hat. So heisst es das. adha azem yô ahurômazdâo urvarâo baeshazyâo uzbarem paouruis poûru çatâo paouruis pôru baêvanô ôim gaokerenem pairi „dann brachte ich, der ich Ahuramazda bin, heilsame Bäume hervor viele hunderte, viele tausende, viele zehntausende um d e n e i n e n G a o k e r e n a“. Dieser bildet sonach recht eigentlich den Mittelpunkt in der urweltlichen Pflanzenschöpfung.

---

1) Sollte vielleicht bei dem ersten Theil des Wortes nämlich שׂר = שור auch an Çar gedacht werden können?!

2) Aus dieser chaldäischen Uebersetzung des hebr. Wortes ist mit Uebergehung des härtern ר in ל Chul. חרבלא entstanden.

3) Vgl. die gründliche Abhandlung Windischmann's in den Abhandlungen der k. Bayer. Acad. der Wissensch. Bd. IV. S. 127 fg.

Als solchen preist man ihn auch Ormazd yt. l. c. als „den starken von Ahura geschaffenen Gaokerena“ gaokerenem çûrem mazdadhâtem cf. yt. 2, 3; Siroza 7.

Indem wir über die Einzelheiten auf Windischmann's und Spiegel's gründliche Untersuchungen verweisen [1]) erwähnen wir nur einer für unsere Parallele höchst wichtigen Stelle. Diese ist im Anfange des 18. C. des Bund. die also lautet: In dem Gesetze wird gesagt: Am 1. Tag, als das, was man den Baum Gokart nennt, im See Ferahkant auf einem dunkeln Berge gewachsen ist; man bedarf seiner zur Wiederbelebung der Körper, denn man bereitet von ihm die Unsterblichkeit. In Bezug auf ihn hat Ganamainyo in diesem dunklen Wasser eine Eidechse geschaffen zum Gegner, um den Hom zu verderben. Um diese Eidechse zurückzuhalten schuf Ormazd zehn Kahrfische, die den Hom immer umkreisen — namentlich hat „einer“ dieser Fische den Kopf immer gegen die Eidechse zugekehrt — das grösste unter den Geschöpfen Ormazd ist jener Fisch.“

Uns interessirt vorläufig bloss der letzte Passus: dass Kâhrmâhî, das grösste unter den Wassergeschöpfen Ormazd, beständig die Eidechse umkreist, um den Hom zu schützen. Dieser Mythus ist alt. Schon yt. 14. 29 spricht von einem Fisch: Karô maçyô (= karmâhî) und rühmt von ihm, dass er eine „starke Sehkraft besitze, die ihm gab Verethraghna, welcher Kahrfisch unter dem Wasser ist, der in der weituferigen, tiefen, tausendkanaligen Ragha eines Haares Dicke sieht, das sich im Wasser bewegt“ aomca çûkem yem baraiti karô maçyô upâpô yô raghayâo duraê pârayô ǵafrayâo hazagrô-vîrayâo vareçô-çtavaghem apo-urvaêçem marayêiti. cf. noch yt. 16. 7 Vend. Sade 489.

Diese hier beigebrachten Momente reichen schon hin, um die Analogie zu erhärten, die zwischen dem Kahrfisch und dem לויתן des Talmud und Midrasch herrscht. Auf diese weist zunächst die Etymologie des Wortes hin, da לויתן (cf. Jesa j.27, 1; Ps. 104, 26, Hiob 40, 25 fg.), wie viele Lexicographen mit Recht annehmen, von der ringelnden, kreisenden Bewegung so benannt ist. Die jüdischen Mythophanten haben daher mit grossem Geschick diese

---

1) Derselbe in seinen Zoroastr. Studien S. 165 fg. Spiegel's Einleit. II. B. der Avesta-Uebers. LXXII; III. B. S. XLI fg.; dessen Parsigr. S. 170. 172—. Bemerkenswerth ist noch, dass „die Wissenschaft des Haoma“ d. h. der Umgang mit dem Haoma bei der Auferstehung ausser dem gleichnamigen personificirten Genius: Haoma, noch Asha zugeschrieben wird, als dem Genius der Reinheit κατ' ἐξοχήν (cf. Yç. X, 19), weil, wie ich glaube, auch er, so wie der Genius Haoma (das. 14) bei der Auferstehung activen Theil nehmen wird, cf. Yç. IX, 59; XLVII, 1. Folgerichtig musste aber der Parsismus dem Aêshma, der ja bei der Auferstehung vernichtet werden soll, die Wissenschaft des Haoma absprechen, während „die andern Wissenschaften mit ihm verbunden sein können“. Hiermit wäre, wie ich glaube, die von Spiegel (Yç. X 19 Note 1) aufgeworfene Frage beantwortet!

Namensbedeutung entlehnt für die begriffliche Uebersetzung des Kâhr-mâhî, dessen hauptsächlichste Funktion, wie erwähnt, im Umkreisen der Eidechse besteht.

Aber auch die sachliche Uebereinstimmung zwischen Kâhr-mâhî und לויתן ist unverkennbar. Auch an letzterem wird B. Bathra 75a; Jalk. Jes. § 361 die grosse Sehkraft gerühmt. Midr. Jalk. zu Jona § 550 lässt ihn „mit Augen, leuchtenden und strahlenden Scheiben ähnlich, versehen sein“ עיניו כחלונות פטיות מאירות (φῶτα). Vgl. auch die Erzählung in B. Bathra 74b, wo R. Jehosua, der auf dem Wasserspiegel ein strahlendes Licht gesehen haben will, gefragt wird: „Vielleicht hast Du die Augen des Leviathan gesehen“. So wie ferner Kâhrmâhî der grösste Fisch (nach Bund. 58. 4 raṭ = Haupt der Wasserthiere) genannt wird, so heisst es auch von „Leviathan, dass er König aller Wasserthiere ist“ הדג לויתן מלך על כל דגי הים. Endlich wird auch Leviathan mit der Auferstehung zusammengebracht, so wie Kâhrmâhî die Eidechse bis zur Auferstehungszeit zu umkreisen hat.

Ueber Ḳedem, Ḳâdîm, Thêmân u. s. w.

Von

Dr. M. Grünbaum in New York *).

So wie der Syrer und Arabs Erpen. das הַרְרֵי קֶדֶם (Deut. 33, 15) — analog dem anderen הַרְרֵי קֶדֶם (Num. 23, 7) — mit „Berge des Ostens“ übersetzen, so wird die zwiefache Bedeutung des Wortes קֶדֶם auch umgekehrt von der Auslegung dahin benutzt, um dasselbe in zeitlichem statt in räumlichem Sinne zu deuten. Dieses ist nicht nur bei dem מִקֶּדֶם Gen. 11, 2 der Fall, bei welchem die Bedeutung „von Osten her“ nicht gut stimmt, und das daher Onkelos mit קדמיתא übersetzt, wie es auch von der Haggadah (Bereschith rabba sect. 38, Pseudojonathan z. St.), von Philo (de confus. ling. p. 258 ed. Col.) und Origenes (homil. in Num. XI; c. Cels. 5) im allegorischen Sinne genommen wird — auch das מִקֶּדֶם Gen. 2, 8 wird von der Haggadah (Beresch. R. sect. 15, Nedarim 39, Pesachim 54) dahin gedeutet, dass der Garten Eden früher noch als Himmel und Erde erschaffen worden sei, und wird in diesem Sinne auch von T. Jonathan (קדם בריית עולם) paraphrasirt; ebenso übersetzen es Onkelos (מִלְּקַדְמִין), der Syrer (ܡܢ ܩܕܝܡ) und Arabs Erpen. (من الاول). In demselben zeitlichen Sinne übersetzen dieses מִקֶּדֶם Aquila (*ἀπὸ ἀρχῆς*), Symmachus (*ἐκ πρώτης*), Theodotion (*ἐν πρώτοις*) und auch Hieronymus (Quaestt. in Genesin p. 307) schliesst sich den letzteren, von ihm angeführten, Uebersetzungen an.

In Bezug auf dieses, bei der Beschreibung des Paradieses mehrfach vorkommende מִקֶּדֶם vermuthet Renan (Hist. des langues Semit. p. 466 N. 2. éd.), dass dieser Ausdruck hier nicht im stricten Sinne zu nehmen sei, sondern gemäss der phantastischen Topographie, eine durchaus vage Bedeutung hat.

Diese Bedeutung liesse sich aber vielleicht auf das Wort קֶדֶם überhaupt ausdehnen, in der Weise, dass dieses Wort nicht immer und nicht in allen Formen den Osten bezeichne, sondern auch zur Bezeichnung des Südens gebraucht werde. Zur Begründung dieser, allerdings paradox scheinenden Ansicht möge es gestattet sein, eine allgemeine Bemerkung vorauszuschicken.

---

*) Auf den besondern Wunsch des Herrn Verf., dem die Aufnahme seines Aufsatzes schon früher zugesichert worden war, wird hierdurch bezeugt, dass letzterer bereits im J. 1863 an die Redaction der Zeitschrift eingesendet worden ist

Bei einer geographischen Bestimmung, bei welcher es darauf ankommt, sich zu „orientiren“ — wie der bezeichnende Ausdruck heisst — muss natürlich Ein Wort auch immer Eine und dieselbe Bedeutung haben. Allein neben dieser geographischen, viertheiligen Darstellungsweise giebt es noch eine andere, ursprünglichere, mehr sinnlich-poetische, bei welcher die Zweitheilung vorherrschend ist und bei welcher zugleich das Gegensätzliche schroffer hervortritt. Es liegt in der menschlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise das Bestreben — wie das W. v. Humboldt in seiner Abhandlung über den Dualis darlegt — die Dinge in dualistischer Form aufzufassen, und zwar ist diese Zweitheilung entweder dichotomisch, mit Hervorhebung der Gegensätze, oder symmetrisch-parallel, mehr ein Gegenüberstellen als ein Entgegensetzen (welche beide Arten allerdings nicht immer streng geschieden werden können). Diese Ausdrucksweise findet besonders da statt, wo die Grösse und Erhabenheit eines Gegenstandes hervorgehoben werden soll. Um die Macht eines Königs auszudrücken, giebt man ihm den Titel eines Beherrschers zweier Welten, zweier Meere, eines Mächtigen zu Wasser und zu Lande (in England führt sogar der Chief-Rabbi den offiziellen Titel eines Land- und Seerabbiners), und selbst der, mit poetischen Ausdrücken eben nicht verschwenderische, Talmud gebraucht gerne die Redeweise „Alle Könige des Ostens und Westens“ statt „Alle Könige der Erde“. In den semitischen Sprachen zeigt sich die Vorliebe für diese dualistische Auffassung in den Ausdrücken البرّ والبحر [1]), العرب والعجم [2]) wie nicht minder in der Benennung ذو القرنين — wenn auch nicht in der ursprünglichen so doch in der dem Worte untergelegten Bedeutung [3]) — und scheint sogar in

---

1) Es gehört wohl auch hierher, dass wie in البرّ والبحر auch sonst der Gegensatz der Begriffe durch den Gleichklang der Wörter hervorgehoben, die Dichotomie also durch den Parallelismus verstärkt wird, wie in den arab. zweitheiligen sprüchwörtlichen Redensarten und den Volkssprüchwörtern (dem משל הדיוט, wie es der Talmud im Gegensatze zum ethischen Spruche nennt). Bei dem מִשְׁפָּט מִשְׂפָּח, צְדָקָה צְעָקָה des Jesaias (5, 7) erhält durch den äusseren Gleichklang der Contrast zugleich eine ironische Färbung. — Andrerseits zeigt sich die Vorliebe für die paarweise Gruppirung in den Assimilationen Hârût Mârût, Nâkir Munkar, Hâbil Kâbil, Harun Karun, Ǵâlût Ṭâlût, und den Städten Ǵabolka (im Osten) Ǵabolsa (im Westen. Ṭabarî, Dubeux Uebers. c. 7. p. 32).

2) Bei Conde (Dominacion de los Arabes en Esp. II. c. 13) nennt Mohammad Ibn Abbad in seinem Briefe an Alfons VI. den Titel des Letzteren „Beherrscher zweier Nationen“ eine eitle Anmassung; dass Alfons hierin eben nur die Araber nachgeahmt, zeigt sich in einem andern Titel desselben, grant vencedor (Marina, teoria de las Cortes T. III. p. 1), der eine Uebersetzung des in ähnlicher Weise gebrauchten الغالب zu sein scheint.

3) Ztschr. VIII, 442 f. IX, 214; Hottinger, hist. or. p. 36; vgl. Surûrî in Caspari Gr. arab. p. 291; Mirchond hist. of the early kings of Persia transl. by Shea p. 434.

dem mohammedanischen Halbmond (auch ein Dûlḳarnein) ihren heraldisch-symbolischen Ausdruck gefunden zu haben. So auch ist unter allen Epitheten zur Verherrlichung Gottes keines vielleicht so bezeichnend wie das einfache لِلّه المشرق والمغرب, und so wird „der Name Gottes gepriesen von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang" (Ps. 113, 3) „Nord und Süd — Er hat sie erschaffen (Ps. 89, 13), Ihm ist der Tag, Ihm auch die Nacht (Ps. 74, 16) Er bildet das Licht und schafft das Dunkel (Jes. 45, 7). Die Vorliebe für die paarweise Gruppirung zeigt sich ferner in dem arabischen Dual [1], in welche Form nicht nur diejenigen Dinge gebracht werwerden, die von Natur aus zusammengehören, sondern auch solche, die nur Einen Berührungspunkt gemeinschaftlich haben, und deren Zusammenfassung also auf blos subjectiver Vorstellung beruht; in gewissem Sinne aber ist die Dualform, in weiterer Ausdehnung, zugleich eine Eigenthümlichkeit der semitischen Darstellungsweise überhaupt. Die Genesis beginnt mit der Schöpfung des Himmels und der Erde [2]) — wie dieses denn auch ein stehendes Epitheton Gottes ist — Gott trennt und benennt Licht und Finsterniss, Land und Meer, es wird Abend, es wird Morgen; bei den Gestirnen werden die zwei grossen Lichter [3]) besonders hervorgehoben, und die ganze Schöpfung findet ihren Schlusspunkt in dem עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ (Gen. 8, 22) das zugleich ein Gegenüber und ein Entgegen ausdrückt [4]).

---

1) So wie die Volkssprache in der Regel die bedeutungsvollen Endungen vernachlässigt und statt derselben lieber besondere Wörter gebraucht, so ist es einer der Unterschiede zwischen Saadias und Arabs Erpen., dass wo Ersterer die Dualform bei Hauptwörtern hat, Letzterer (obschon auch das Vulgärarab. den Dual hat), die Umschreibung durch زوج vorzieht, ganz in der Weise wie das deutsche „ein Paar" den alten Dual verdrängt hat.

2) Die Wörter שָׁמַיִם (und die poetischen Synonyme מָרוֹם רוֹם) und אֶרֶץ bilden, ihren Grundbegriffen nach, selbst einen dualistischen Gegensatz (v. Bohlen zu Gen. 1, 1. Gesen. thes. s. v. ארע, Pococke misc. phil. p. 35), was in keiner der bekannteren Sprachen der Fall ist; ebenso, und gewissermassen parallel damit ist der Gegensatz zwischen Gott und Mensch in den Wörtern אֵל, שַׁדַּי und אָדָם (בֶּן אֲדָמָה, אֱנוֹשׁ) ausgedrückt.

3) القمران (Schultens Meidan. Provv. No. CIV) würde Sonne und Mond in Einem Worte ausdrücken.

4) Im Talmud (Chagiga 12) werden zehn, am ersten Tage geschaffene Dinge paarweise aufgezählt: Himmel und Erde, Tohu und Bohu, Wind und Wasser, Licht und Finsterniss, die Tag- und die Nachtmessung. Ganz gemäss dieser paarweisen Zusammenstellung heisst es im Midrasch (Bereschit R. Sect. 11 zu Gen. 2, 3) — und zwar mit eigenthümlichem Anklange an die philonische Ansicht, dass die Siebenzahl gleichsam ἀμήτωρ ἀειπάρθενος sei (leg. Alleg. 33. mund. opif. 17 ed. Col.) — der siebente Tag, der Sabbath sei, während von den übrigen Tagen je zwei zusammengehörten, allein übrig geblieben, und habe deshalb die Ecclesia Israel (כנסת ישׂ׳) als Lebensgefährtin (בן זוג) zugesellt bekommen. Dass nämlich Israel unter den Völkern allein sei, wird (Schemoth Rabba s. 15) sehr hübsch an die Buchstaben des Wortes הין in der

Ebenso wird bei der Neugestaltung der Erde das ganze Sein derselben in Gegensätzen ausgedrückt (Gen. 8, 22); so auch bewegt sich der Schöpfungshymnus des 104. Psalmes zumeist in contrastirenden Bildern, und wo die Schöpfung selbst den Schöpfer preist (Ps. 148), geschieht es gleichsam im Wechselgesang. Allerdings wird Letzteres durch den Versbau bedingt, allein eben dieser Parallelismus der Glieder, das Vorherrschen der Antithese — namentlich beim Maschal — zeigt nur in anderer Weise die Neigung zur dualistischen Auffassung. Und so wie der so häufig wiederkehrende Gegensatz zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen in den Sprachformen selbst seinen prägnanten Ausdruck gefunden (خلق, خالق), so ist es auch für diese Anschauungsweise characteristisch, dass unter den Gegensätzen auch der hervorgehoben wird, dass alles Geschaffene paarweise existirt [1]), während Gott einzig und allein ist. (Sure 51, 49. 89, 2).

So darf man denn vielleicht auch annehmen, dass bei der Benennung der Weltgegenden ebenfalls das Zweitheilige und Gegensätzliche massgebend gewesen, nur dass hier aus der Dichotomie einerseits sich ein Parallelismus andrerseits ergiebt. Das was den Gegensatz zwischen Ost und West bildet, ist zugleich der Gegensatz zwischen Süd und Nord; wie sich Ost zu West verhält, so verhält sich Süd zu Nord; Ost und Süd sind Lichtseiten, West und Nord die dunklen Seiten; jenen wendet der Mensch sich zu, von diesen wendet er sich ab; und so bezeichnet קדם — wie قبل ursprünglich auch den Süden. Dieses lässt sich vielleicht auch daraus schliessen, dass da, wo es auf eine genaue örtliche Bestimmung ankömmt (wie Ex. 27, 13. Num. 2, 3. 3, 37. 34, 15. Jos. 19, 12. 13.) zur deutlicheren Fixirung noch das Wort מזרח hinzugesetzt wird [2]); dass aber die Form קָדִים auch die Bedeutung

---

Stelle „Siehe, ein Volk das einsam wohnt“ (Num. 23, 9) angeknüpft: So wie nämlich ה und נ allein übrig bleiben, wenn man in dem Alphabete אט בח die Zahlenwerthe א + ט, ב + ח, und dann die Zehner י + צ, כ + פ u. s. w. addirt, so ist auch Israel unter den Völkern alleinstehend. (Wenn übrigens diese Buchstaben diese Eigenschaften nicht hätten, so hätte die Haggada, wie an einer anderen Stelle (Moed Katon 28 a) wahrscheinlich auch hier הֵן mit ἕν verglichen, und daraus das Alleinsein Israels abgeleitet).

1) Dieses wird auch mehrfach im Talmud gesagt (z. B. B. Bathra 14 b); nur der berühmte Leviathan macht von dem allgemeinen Gesetze in gewisser Beziehung eine Ausnahme; dieser Ausnahmestellung ist es wohl auch zuzuschreiben, dass die Haggada das לְשַׂחֶק־בּוֹ (Ps. 104, 26) übersetzt „um mit ihm zu spielen“ (Aboda zara 3 b). Andrerseits bietet das Alleinsein auch eine Parallele zwischen Gott und Israel, wie das u. a. auch Josephus (Antt. 4, 8, 5) sagt: *θεὸς γὰρ εἷς, καὶ τὸ Ἑβραίων γένος ἕν.*

2) Dass beim Süden ebenfalls neben dem נֶגֶב zuweilen auch תֵּימָן steht (Ex. 27, 9. Ez. 47, 19. Zach. 14, 10) hat vielleicht eben so seinen Grund in der ursprünglich vagen Bedeutung von נגב. נגב und جنب (גנב) sind viel-

„Südwind" habe, ist schon oft angenommen worden (Gesen. Thes. s. v. Rosenmüller zu Ps. 78, 26. Gesen. zu Jes. 21, 1). Die ursprüngliche Vorstellung, dass die Lichtseite überhaupt die vordere Seite, das Gegenüber sei, zeigt sich besonders deutlich bei dem Worte قِبَل, aus welchem sich die Bedeutungen des Ostens und des Südens in den Formen قَبول und قِبْلة geschieden haben. Denn dass قِبْلة in der Bedeutung „Süd" von قِبْلة in der Bedeutung Ḳiblah abzuleiten sei, ist schon desshalb nicht wahrscheinlich, weil alsdann der Gebrauch des Wortes — wie nach De Sacy (chrest. ar. II, 20. 2 a ed.) قبلى und بحرى — sich nur auf die nördlich von Mekkah gelegenen Länder beschränken würde [1]); auch würde Saadias alsdann wohl nicht נגב mit قِبْلة übersetzen (wie Gen. 12, 9. 24, 62. 20, 1), da man bei einem Sprachforscher wie Saadias voraussetzen darf, dass ihm die ursprüngliche Bedeutung von قِبْلة bekannt, seine Ḳiblah aber nicht Mekkah war. Vielmehr scheint dem قِبْلة auch in der Bedeutung des Südens die Vorstellung zu Grunde zu liegen, dass die Lichtseite überhaupt, also auch der Süden, die vordere Seite sei. In ähnlicher Weise ist auch im Chinesischen der Süden die vordere, der Norden die hintere Seite (Schott in d. Abhandlungen d. Berl. Akad. 1855 p. 118, Reinaud in nouv. journ. asiat.

---

leicht Transponirung eines und desselben Wortes, dessen härtere Form כנף (كنف) ist. جنوب als die Seite κατ' ἐξοχήν, die rechte Seite wurde Bezeichnung des Südens (Notices et extr. VIII, 144) und ebenso נגב. Die ursprüngliche Bedeutung „Seite" zeigt sich noch in den Ausdrücken נגב כנרות (Jos. 11, 2), נגב הכרתי, נגב יהודה &c. (1 Sam. 30, 14. 27, 10). Auch dass נגב kein Correlat hat wie die anderen Benennungen (דרום, קדם אחור, ימין שמאל, מזרח מערב, צפון), ist vielleicht dieser ursprünglich allgemeineren Bedeutung des Wortes zuzuschreiben.

1) Bei Burckhardt (Arab. Proverbs No. 306) ist قبلى gleichbedeutend mit قِبْلة. Uebrigens erlangen allerdings dergleichen locale Benennungen oft eine allgemeine Geltung, wie יָם und nach Michaelis (Supplem. ad lex. p. 1590) auch נֶגֶב. Ebenso wird جوف, das sich ursprünglich nur auf die Nordseite Aegyptens bezog (Michaelis zu Abûlfedâ Descr. Aeg. p. 14 u. 16) auch als allgemeine Bezeichnung des Nordens dem قِبْلة entgegengesetzt (Quatremère in Not. et extr. XII, 471). Da übrigens mit جوف auch das Innere einer Moschee bezeichnet wird (the body of the Mosque — Gayangos hist. of the Moh. dyn. in Sp. I, 495), so liegt dem Gegensatze zu قِبْلة die eigentliche Bedeutung von جوف zu Grunde, indem es wie talmud. גוף und wie جو und גו (Roediger zu Locman p. 7 u. 9) das Innere ausdrückt, wie es in diesem Sinne auch dem ظهر الكعبة entgegengesetzt wird (Pococke spec. hist. ar. p. 97 ed. White; Dietrich, Abhandlungen f. semit. Wortf. p. 228), und so wurde, wie Gayangos (I, 322 N. 43) meint, جوف die Bezeichnung für den Norden, genauer für den Nordwesten überhaupt.

1835 Juin p. 581), wie denn auch Klaproth (Lettre à Mr. de Humboldt sur l'invention de la boussole p. 37) damit das ar. قِبْلة vergleicht.

Ein ähnliches Vicariren der Wörter für Ost und Süd zeigt sich auch auf einem anderen Sprachgebiete. Das lat. Auster einerseits, Aurora *αὔριος*[1]), wohl auch Ost, Ostara andrerseits, und gleichsam in der Mitte *Εὖρος*, eig. Südostwind stammen alle, wie man gewöhnlich annimmt, von einer Sanscritwurzel ush = urere, lucere (Graff ahd. Spr. I, 498; Pott, etym. Forsch. I, 138, 269, 1. Ausg. Diefenbach Goth. W. B. I, 108; Aufrecht-Kuhn Ztschr. III, 252), in deren Bedeutung sich gewissermassen Ost und Süd getheilt haben, indem Auster etymologisch mit dem Worte für Ost identisch ist. (Grimm deutsche Mythol. p. 268, 3. Ausg. Aufrecht-Kuhn III, 170).

---

1) Derselben Wortfamilie scheint auch das talmud. אוריה (אוריא, אורית) anzugehören, das (B. Bathra 25, a) in אויר יה, Luftraum Gottes, aufgelöst wird. Aruch (s. v. אסתנא und s. v. אוריא) erklärt es für ein persisches Wort, das מערב bedeute (vielleicht أيوار Abend), was zu der Zerlegung in אויר יה besonders passen würde; Vullers (lex. pers. lat. s. v. خاور) führt übrigens auch ein Pehlewiwort אורוראנן = Occidens an, während Raschi die Vergleichung mit „Orient" vorzieht. (Auch bei Grimm Gesch. d. d. Spr. 443 wird Orient und Aurora zusammengestellt.) Der Bedeutung „West" entspricht übrigens die damit in Verbindung gebrachte Ansicht, dass die שכינה im Westen sei. Auch Tosaphot erklärt (B. Bathra l. c. Kidduschin 12 b) אוריא mit מערב, und leitet die Benennungen קדם, אחור u. s. w. (in derselben Talmudstelle wird die Abendseite die Rückseite der Welt — עורפו של עולם — genannt) eben daher, dass die שכינה im Westen sei, denn alsdann sei ihr Angesicht dem Osten zugewandt — was einigermassen an die Erklärung erinnert, warum der römische Augur nach Süden geschaut, nicht obschon, sondern eben weil der Göttersitz im Norden war (Festus s. v. sinistrae aves; Niebuhr, röm. Gesch. II, 702, 3. Aufl.). Aber auch als semitisches Wort betrachtet lässt אוריא, wie Buxtorf bemerkt, beide Erklärungen zu; so bedeutet אורתא Abend, im Gegensatz zu נגהי das die Dämmerung bedeutet, wie aus der Stelle (Berachoth 59, b) באורתא דתלת נגהי ארבע erhellt, die dem ܒܪܡܫܐ ܕܝܢ ܒܫܒܬܐ ܕܢܓܗ ܚܕ ܒܫܒܐ (Matth. 28, 1; Ztschr. XII, 366) entspricht. Sogar das biblische אור wird von vielen jüd. Grammatikern als enantiosematisches Wort betrachtet (Pinsker, Lickute Kadmon. p. קנ; Pocock. Not. misc. phil. p. 20, woselbst die angeführte Uebersetzung des Judaeus quidam mit der von Saadias — Ewald u. Dukes Beitr. I, 71 — wenigstens in der Einen Stelle والليل يغشا على übereinstimmt) und wird in diesem Sinne sogar epigrammatisch angewendet (Geiger, Dichtungen d. span. u. ital. Schule p. 24). — Eigenthümlich ist es immerhin, wie derselbe Grundbegriff in den Wörtern Aurora, *αὔριος*, uro, Eurus, Oriens, אור — wovon vielleicht אֻרִים plaga lucis (Ges. Thes. s. v.) — أُور in der Bedeutung Eurus und أوار pl. أور auster wiederkehrt. In gewisser Beziehung scheint es wahr zu sein, was R. v. L. (Gesch. d. Araber vor Moh. S. 41) sagt, die „räthselhafte Sylbe" (Ar, Er, Ir, Or, Ur) deute auf eine Ur-heimath und einen Ur-klang im Or-ient.

Für die gewöhnliche Annahme, dass קדם ausschliesslich den Osten bezeichne, und dass diese Benennung darin ihren Grund habe, dass der Mensch sein Angesicht der aufgehenden Sonne zuwende (Ges. Thes. s. v. קדם; Rosenmüller bibl. Alterthumsk. I, 136, 141) — wie auch Masʿûdî (Not. et extr. VIII, 144) die Benennung der Himmelsgegenden auf diese Weise erklärt — sprechen allerdings auch anderweitige Analogien [1]), allein es fehlt hierbei Ein wesentlicher Vergleichungspunkt, nämlich der, dass man sich der aufgehenden Sonne betend zuwende (As. res. VIII, 275; Berl. Jahrbb. für wissensch. Kritik 1840, Apr. No. 74, p. 589; Grimm Gesch. d. deutschen Spr. c. XL. p. 981), wie z. B. Abûlfedâ (hist. anteisl. ed. Fleischer p. 150) von Zoroaster sagt: وقبلة زرادشت الى المشرق حيث مطلع الانوار, denn alsdann ist die Ostseite in der That die Ḳiblah, in der Bedeutung wie قبلة im Ḳorân vorkommt. So weit aber die Dokumente der hebräischen Sprache reichen, findet sich eine Bevorzugung des Ostens nur stellenweise als Nachahmung heidnischer Sitte, wie 2 Kön. 23, 11. Ez. 8, 16, und wie allerdings auch bei der Belomantie 2 Kön. 13, 17 das Fenster gen Osten geöffnet wird. Die sonstigen Spuren von der Bevorzugung einer Weltgegend in früherer Zeit, wie sie sich in den von Ewald (Alterthümer p. 46) angeführten Stellen kund geben, deuten alle auf eine Bevorzugung der Nordseite. Andrerseits zeigt sich ein absichtlicher Gegensatz gegen die heidnische Sitte — der zufolge man sich beim Gebete zumeist nach Osten wandte (Schol. zu Sophocles Oed. Col. 490 (477); Selden de Synedriis III, 16 p. 1888. Rosenmüller zu Ez. 8, 16. Chwolsohn Ssabier II, 60) — in der Thatsache, dass der Eingang zum jüdischen Tempel im Osten, und das דְּבִיר, das eben daher — von دبر — seinen Namen hatte [2]), im Westen war. Diesen Gegensatz hebt auch Maimonides hervor (Moreh Neb. III, 45, im Original bei Hottinger hist. or. p. 199), und so lässt auch die Mischnah (Sukkah 5, 4; bei Dachs p. 449) die Betenden mit Bezug auf Ez. 8, 16 sagen: Unsre Väter wandten dem Hechal den Rücken, das Angesicht der Sonne zu, unsre

---

1) In einer Schrift „A vindication of the authorized version of the English Bible by the Rev. S. C. Malan, Lond. 1856" — deren Tendenz u. A. dahin geht, zu beweisen, dass das רוּחַ קָדִים (Ex. 14, 21) nicht mit Süd-, sondern mit Ostwind zu übersetzen sei — wird (p. 80) ein ähnlicher Sprachgebrauch im Koptischen, im Mongolischen und der Mandschusprache nachgewiesen. S. 124 macht der Verf. darauf aufmerksam, dass in der latein. Marginalübersetzung der Polyglotten das ريح قابول, des R. Saad. Ben Gaon (sic) irrthümlich mit ventum australem übersetzt sei.

2) Wenn R. Tanchum Hieros. zu 1 Kön. 6, 5 (ed. Haarbrücker p. ٩٨) das דביר mit محراب وهو حنية شبه نزانة مقبية erklärt, so dachte er dabei wahrscheinlich an das Miḥrâb der Mosquée, wie auch Saadias (Ewald u. Dukes Beitr. I, 27 u. 155) das דביר Ps. 28, 2 mit محراب übersetzt.

Augen aber sind auf יָה gerichtet. Die Behauptung Apion's, dass die Israeliten beim Gebete das Angesicht nach Osten wandten (Joseph. c. Ap. II, 3) konnte sich, wenn sie überhaupt eine Begründung hatte, nur auf die nachexilische Sitte stützen, der zufolge man Jerusalem als Ḳiblah betrachtete (Berachoth 30. Selden de Synedr. III, 16. p. 1882) und selbst dann noch bestand theilweise die Scheu vor der Nachahmung des heidnischen Gebrauches, wie aus der bereits erwähnten Stelle (B. Bathra 25, a) ersichtlich ist, wo die Ansicht ausgesprochen wird, es sei kein Unterschied, nach welcher Seite hin man sich beim Gebete wende, nur nach Osten solle man das Gesicht nicht richten, weil dies Gebrauch der Götzendiener sei [1]).

Uebrigens liesse sich die Benennung קדם — selbst nach der Annahme, dass damit ausschliesslich der Osten bezeichnet werde — noch in anderer Weise motiviren. Wie bei vielen dieser Benennungen das Zeitliche und Räumliche zusammenfällt, so konnte auch bei קדם die zeitliche Beziehung das Ursprüngliche sein. Die Himmelsgegend, wo die Sonne zuerst sichtbar wird, wo sie zu Anfang des Tages steht, ward קדם genannt; קדם ist der Morgen (zeitlich und räumlich), אחור (von אחר säumen, zögern) ist der Abend [2]).

---

1) „Weil die Schüler der Götzendiener lehren, gen Osten gewendet zu beten", so erklärt Raschi das דמורו בה מיני des R. Scheschet, der damit seinen Gebrauch, sich nicht nach Osten zu richten, motivirt, ohne gerade eine allgemein gültige Regel aufzustellen. Nach der Bedeutung, die das Wort מינים zumeist im Talmud hat, könnte es übrigens sein, dass sich dieses דמורו בה מיני auf die christliche Sitte bezöge, beim Gebete sich nach Osten zu kehren (Origenes, homil. V. in Num.; Clemens Alex. Strom. VII, 7, p. 307. Selden de Diis Syr. II, 8, p. 326). R. Abbahu, von dem an derselben Stelle — im Gegensatze zur Ansicht des R. Scheschet, dass die Schechinah überall sei — die Meinung angeführt wird, dass die Schechinah im Westen sei, hatte mit eben diesen מינים vielfache Controversen (Steinschneider, Art. Jüd. Lit. p. 408 N. 11. Jew. Lit. p. 315. Sachs, Beiträge I, 109; Grätz, Gesch. d. Juden IV, 350).

2) Dem Worte „Abend" liegt auch in anderen Sprachen die Bedeutung des Späten, Langsamen zu Grunde (Grimm, deutsche Mythol. c. 23. S. 710); so dem neugriech. βράδυ; so ist von tardus span. tarde, von serus ital. sera, serenata, span. sereno, Nachtwächter (nocturnus urbis lustrator, wie es der Dictionn. der Akademie erklärt; im Gegensatze zum sereno heisst in Mexico der Gensdarm — der für die öffentliche Ruhe bei Tage wacht, also gewissermassen ein Nachtwächter des Tages ist — Diurno). Von der Anwendung der zeitlichen Bestimmung auf die räumliche ist das altfranzös. none (Diez W. B. p. 240) ein merkwürdiges Beispiel. Nona, die neunte Stunde (wovon auch Engl. noon, Holl. noen) wird nämlich auch im Sinne einer Weltgegend – Südwest, wie Diez vermuthet, genommen. Auch dem altfranz. Ponant für West liegt, ausser dem Gegensatze zu Levant die Bedeutung „nach" (wie lat. pone, post) zu Grunde (Fr. Michel, études de philol. comp. p. 337). Ebenso wird ظهر von Hâgî Chalfa in der Bedeutung „Süd" gebraucht (Hammer-Purgstall, Encyclop. Uebersicht p. 347), und wenn die ehemalige Benennung der beiden Pole des Magnets wirklich aus dem Arabischen stammt (Kosmos II, 294

Oder auch man identifizirte die Welt mit dem Menschen, und dann war die Sonnenseite das Angesicht, die Vorderseite und die entgegengesetzte der Rücken, wie sich dieselbe Uebertragung auch bei den Aegyptern findet[1]). (Plut. d. Iside 32. Grimm Gesch. d. d. Spr. 985 N.)

Zu dem Letzteren würde nun allerdings die Bezeichnung des Südens als der rechten, des Nordens als der linken Seite nicht stimmen, allein diese Bezeichnung, welche man gewöhnlich als secundär betrachtet und von קדם und אחור ableitet, ist vielleicht selbst eine ursprüngliche, von derselben dualistischen Anschauung ausgehende; „Rechts“ und „Links“ wären alsdann parallel und congruent zu „Vorn“ und „Hinten“, gleichsam eine Uebersetzung dieser Vorstellung, und Licht und Dunkel, vordere und hintere, rechte und linke Seite würden dann immer denselben Gegensatz ausdrücken, denselben Inhalt in anderer Form wiedergeben.

So z. B. wird auch in den Hieroglyphen rechts durch aufgehendes Licht (Ost), links durch das Bild für West gemalt (Dietrich, Abhdlg. f. semit. Wortf. p. 232). Bei Homer, der den Westen auch *μετόπισθε* nennt (Od. 13, 240), wird in der berühmten Stelle Il. XII, 239 die Lichtseite die rechte Seite genannt.

Εἴτ᾽ ἐπὶ δεξί᾽ ἴωσι πρὸς Ἠῶ τ᾽ Ἠέλιόν τε
Εἴτ᾽ ἐπ᾽ ἀριστερὰ τοίγε ποτὶ ζόφον ἠερόεντα[2]).

Andres, dell'origine d'ogni lett. T. II. c. 10 p. 89 ed. 1806), so ist ظهر in der Bedeutung „Süd“ sogar ein terminus technicus geworden.

1) In der von Gesenius (Thes. s. v. אחור) angeführten Stelle Kimchi's לפי שהפנים הם המזרח והאחור המערב u. s. w. scheinen diese beiden Auffassungen nicht strenge geschieden zu sein. Im Commentar des Bechaji zu Deut. 45, 27 werden verschiedene Erklärungen der Benennungen ימין, קדם u. s. w. gegeben. Eine derselben scheint das Zeitmoment als massgebend zu betrachten: וקדם כי מאתו רוח קודם לזרוח; die Benennung des Ostens mit פנים wird daher abgeleitet, dass dem Midrasch zufolge Adam mit dem Gesichte nach Osten erschaffen wurde, was vielleicht nur eine bildlich-hagadische Form für die gewöhnliche Erklärungsweise ist; letztere kommt übrigens in derselben Stelle bei Erklärung von ימין vor: וימין על שם ימינו של אדם הפונה למזרח.

2) Das homerische *ζόφος* wird von Strabo (I p. 34, X p. 455) auf den Norden bezogen; derselben Ansicht ist Voss (Mythol. Briefe II, 88, 2. Ausg. Völcker, homer. Geogr. u. Völkerk. p. 42). Von Gesenius wird unter צפון (im Handwörterb.) das homerische *πρὸς ζόφον* angeführt, und Herzfeld (Gesch. d. Volkes Isr. 2. Abth. II, 338) vergleicht damit, wenn auch zunächst als mythische Benennung, das צפון Job 26, 7 (auch Hiob 14, 13 wird שאול mit dem Ztw. צפן in Verbindung gebracht). Nimmt man noch dazu, dass Homer nur eine Zweitheilung der Erde in eine helle und dunkle Seite kennt (Völcker a. a. O.), so liegt die Vermuthung nahe, dass *ζόφος* (das im Griechischen keine eigentliche Wurzel hat) — wie *Ἔρεβος* von ערב — von צפון abzuleiten sei, und zwar in dem Sinne, dass beide die dunkle Seite überhaupt, den Westen sowohl als den Norden bezeichneten. Dass צפון in der dichterischen

